# Elpides.

Eine Studie
zur Geschichte der griechischen Poesie

von

Theodor Birt.

Marburg.
N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung.
1881.

# Elpides.

# Elpides.

Eine Studie

zur Geschichte der griechischen Poesie

von

Theodor Birt.



Marburg.

N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung.

1881.

Meinem hochverehrten Lehrer

# Herrn Dr. Heinrich Schleiden

zugeeignet.

## Vorbemerkung.

Dieses Büchlein, entstanden als ein Excurs zu meinen Studien über das antike Buchwesen, wünscht zur Erkenntniß der alexandrinischen Litteratur einen Beitrag zu geben. Der eigenartige Inhalt der Schriftwerke, die hier in Frage kamen, ist aber Anlaß geworden mit der Untersuchung den Nebenzweck einer Betrachtung zu verbinden, die selbst freilich nicht darstellt, sondern anzudeuten sich bescheidet. Im Gesamtschatz der Sprache ist für unsre nachclassischen Zeiten die Hoffnung einer der verehrtesten Namen; wir wünschten zu erkennen, welchen Klang derselbe im hellenisch-classischen Volksleben gehabt hat; denn in der Auffassung derartiger Allgemeinbegriffe exemplificirt sich der Charakter einer in sich geschlossenen Cultur auf das deutlichste. Zur Erläuterung dieses

sittengeschichtlichen Nebenzweckes darf ich auf das — demnächst erscheinende — umfassende Werk des Herrn Prof. L. Schmidt „die Ethik der alten Griechen" verweisen, in das mir von seinem Verfasser freundlichst Einblick gewährt worden ist.

Marburg, den 22. März 1881.

**Der Verfasser.**

Sowohl unter des Kallimachos wie unter des Theokritos Namen erhalten wir in dem Lexikon des Suidas für ein ohne Zweifel poetisches Buch die Aufschrift *Ἐλπίδες*, bei dem letzteren Dichter freilich als einen der vielen ihm nicht sicher zugehörigen Titel. Diese Buchaufschrift ist als solche im Kreise der gesammten antiken Litteratur eine so seltene, und die Vorstellungen, die sie bei flüchtiger Kenntnißnahme erweckt, fallen so wesentlich modern aus, daß die scheinbare Aussichtslosigkeit uns der Pflicht nicht überheben kann, die Frage zu stellen: was mußte ein alexandrinisches Gedichtbuch unter einem solchen index am wahrscheinlichsten enthalten? oder welches mußten die Gedichte sein, die einen Alexandriner zur Wahl eines solchen index bestimmen konnten?

Citate aus einem dieser Bücher giebt es nicht. Es war also eine berechtigte Zurückhaltung, daß Vermuthungen über ihren Inhalt nicht gemacht worden sind. Zu erwähnen ist nur die Annahme Rauch's[1]) und Linde's[2]), daß die beim Athenaeos frei citirten Kallimachosworte[3]):

*οὐχ ὧδ' ἐμόγησαν*
*ἐλπίδες ὧστ' ἐχθρῶν συμμαχίας καλέσαι*

1

aus den Elpides stammten; die Annahme ist sehr unsicher, ebenso unsicher, wie wenn wir für folgenden Theokritvers:

*ἐλπίδες ἐν ζωοῖσιν, ἀνέλπιστοι δὲ θανόντες*

Herkunft aus den Elpides vermuthen, der den Bukolika angehört. Aber auch sonst wären jene Worte noch nicht geeignet, über den Inhalt des Kallimachosbuches eine nähere Aufklärung anzubahnen.

Was die Form betrifft, würde das soeben besprochene Fragment auf Elegien schließen lassen. Nicht zuverlässiger, ja haltloser noch ist die Vermuthung O. Schneider's[4]), der für Kallimachos auf Dithyramben räth. Anlaß dazu ist ihm lediglich die Berichtigung der Buchstabenfolge im Schriftenregister des Suidas, dessen erster Theil folgende Titel giebt:

***Ἰοῦς Ἄφιξις *Σεμέλη Ἄργους οἰκισμοὶ Ἀρκαδία Γλαῦκος *Ἐλπίδες σατυρικὰ Δράματα τραγῳδίαι κωμῳδίαι *Μέλη Ἶβις . . . Μουσεῖον Πίνακες κτλ.***

Um die hier dreifach gestörte Folge zu berichtigen, sollen wir in unserem Falle zu *ἐλπίδες Διθύραμβοι* ergänzen. Wir werden später auf eine andere Möglichkeit der Berichtigung der allerdings schadhaften Ueberlieferung zurückkommen.

Lassen sich solche Conjecturen auch nur durch den Schatten eines wirklichen Nachweises ersetzen, so wird von diesem unbedenklich die Inhaltsbestimmung auszugehen haben.

Der Titel *Ἐλπίδες* ist ähnlich wie die geläufigeren *Θρῆνοι, Ἔρωτες* von einem Seelenzustande hergenommen. So wie in diesen einzelne Fälle der Liebe und der Trauer, so wird man als Inhalt jener zunächst einzelne Fälle freudiger oder zaghafter, berechtigter oder aussichtsloser Hoffnung gewärtigen.

Allerdings ist aber der Schluß aus der pluralischen Wortform auf die Sammlung einer Mehrheit von Gedichten nicht zwingend. Auch die eine Danksagung Theokrit's an den Hieron betitelt sich ja *Χάριτες*, und es war dem Griechen ebenso geläufig, den einfachen Begriff der Hoffnung pluralisch wie singuralisch auszudrücken.

Fragen wir aber nunmehr, auf welchem Gebiet sich diese Hoffnung bewegte. Es unterscheiden sich leicht zwei Hauptmöglichkeiten. So wie das gesammte Seelenleben sich zerlegt in die zwei Grundtriebe der Selbsterhaltung und der Liebe, so war auch die Hoffnung bei jenen Poeten nothwendig entweder als die des Erotikers gefaßt oder als die allgemeinere und tiefere des arbeitenden, kämpfenden, Erwerb, Nahrung, Rettung suchenden Menschen.

Daß die Hoffnung in der Erotik eine bedeutende Stelle einnahm, braucht nicht eingehender ausgeführt zu werden. Personificirt gilt sie hier für das Gegentheil der Nemesis. [5]) Der Ovidleser wird sich bald solcher Sätze erinnern, wie:

Speremus pariter, pariter metuamus amantes

oder von der Hoffnung als Vorfreude:

Sperando certe gaudia magna feram.

Von dem Verliebten wird gesagt: sperat quod cupit; als Motiv der Liebe erscheint spes noctis, spes Veneris, sperata voluptas, spes obscaena.[6]) Unter den Wandkritzeleien Pompeji's finden wir so den Spruch:[7])

Quod Spes eripuit, Spes certe reddet amanti.

So zeigen uns griechische Epigramme[8]) die *ἐλπίς*:

*ἄγχι μὲν ἐλπὶς ἔρωτος, ἑλεῖν δ' οὐκ ἔστι γυναῖκας*

oder

*ὄμμασι μούνοις*
*θέλγομαι οἷς ἐλπὶς μείλιχος ἐνδιάει*

oder jener frivole Dialog[9]):

***Ἐλπίζειν ἔστιν; — Ζητεῖς δὲ τί; — Νύκτα. — Φέρεις τί; — Χρυσίον. — Εὐθύμει. — Καὶ τόσον. — Οὐ δύνασαι.***

So heißt in der Komödie die Geliebte sperata[10]); so hofft Polyphem auf seine Galateia beim Bion: *τὰς δὲ γλυκείας ἐλπίδας . . . οὐκ ἀπολειψῶ*[11]); so sang schon Bakchylides von der *ἐλπὶς κύπριδος*[12]).

Dennoch würde nun aber die Annahme, daß sich ein Buch antiker Liebespoesie auf die Hoffnung, Erwartung, Vorfreude principiel beschränkt, daß das u n g e s t i l l t e Verlangen, als Motiv durchgeführt, seine Einheit ausgemacht habe, im Angesicht der sonstigen

doch immerhin recht glücklich realistischen Erotik der Griechen an einer großen inneren Unwahrscheinlichkeit leiden. Man braucht sich ein Buch solchen Inhaltes nur vorzustellen und man wird geneigter sein, nicht die erotische, sondern jene andere allgemeinere Bedeutung menschlicher Hoffnung dem fraglichen Titel unterzulegen.

Und eben darauf führt uns zugleich der einzige analoge Titel, den die griechische Poesie zur Vergleichung aufweist. Es ist eine Komödie des Epicharmos *Ἐλπὶς ἢ Πλοῦτος*. Diese Komödie ist uns zwar nur aus wenigen Anführungen bekannt, und über den Inhalt ihrer Fabel weiß selbst die Conjektur keine Auskunft zu geben[13]). Zum guten Glück aber erscheint uns der Titel selbst zweigliedrig, und wenn wir methodischer Weise seiner Andeutung Gehör geben, eröffnet sich uns für die alexandrinischen Elpides statt des engen Pfades der Liebesdichtung das ganze weite Feld schicksalreichen Menschenlebens, das da aus Glück und Hoffnung sich zusammensetzt.

Es verlohnt im Dienst der literarhistorischen Frage an allgemeingültige Vorstellungen zu erinnern, wie sie von der Elpis in der griechischen oder, weiter gefaßt, in der griechisch denkenden Litteratur des Alterthums zum Ausdruck gekommen sind.

Der Mensch appercipirt nach Aristoteles das Gegenwärtige durch Wahrnehmung (αἴσθησις), das Vergangene durch Erinnerung (μνήμη), die Zukunft aber durch Muthmaßen und Hoffen (δοξάζειν und ἐλπίζειν)[14]. Diese Hoffnung ist aber, näher bestimmt, Muthmaßung des zukünftigen Guten, προςδοκία τοῦ ἀγαθοῦ[15]), expectatio boni[16]). Ihr Gegentheil ist φόβος und metus[17]). In gleichem Grade wie das Verlangen nach Verbesserung, ist darum auch die Hoffnung menschengemeinsam; „selbst der Besitzlose besitzt noch die Hoffnung", lehrt eine Sentenz des Thales[18]); und in einem Apophthegma des Bias ist sie allein die Süßigkeit, die jedem Menschen schon an sich eignet.[19]) Nur einem Beklagenswerthen kommt diese Süßigkeit nicht zu Gute, dem δεισιδαίμων und Fatalisten, der da im Unglück gleich denkt: „es ist die Absicht Gottes, ich soll unglücklich sein", und alle Hoffnung von sich wirft: αὐτὸς πρὸς αὐτὸν εἰπών

ταῦτα πάσχεις, ὦ κακόδαιμον, ἐκ προνοίας καὶ θεοῦ κελεύοντος· ἔῤῥιψε πᾶσαν ἐλπίδα, προήκατο ἑαυτόν, ἔφυγε διεκρούσατο τοὺς βοηθοῦντας[20]). Vor allem dagegen die jugendliche Brust schwellt Hoffnung. Aristoteles[21]) redet sehr schön über diese jugendlichen εὐέλπιδες: sie hoffen, weil sie annoch die Enttäuschung wenig kennen; sie hoffen, weil ihnen die Zukunft gehört, wie dem zurückdenkenden Greise die Vergangenheit. Am allerhoffnungsreichsten aber ist des Lebens allererster Tag. Aus dieser Hoffnung leitet er sodann weiter die Tapferkeit und die Tollkühnheit ab, die gleichfalls vor allen die jugendlichen Seelen befeuert[22]); und darum steht auch beim Theognis das Wagniß gerade in der Hoffnung Gefolge[23]):

> ἐλπὶς καὶ κίνδυνος ἐν ἀνθρώποισιν ὁμοῖοι.
> οὗτοι γὰρ χαλεποὶ δαίμονες ἀμφότεροι.

Alles Planen regt sie an; und gelingen den Menschen ihre Anschläge selbst über Verhoffen, sie werden dennoch mit Plänemachen kein Ende finden[24]):

> πολλάκι παρ δόξαν τε καὶ ἐλπίδα γίνεται εὖ ῥεῖν
> ἔργ' ἀνδρῶν, βουλαῖς δ' οὐκ ἐπέγεντο τέλος.

Die Hoffnung gleicht in ihrer ungezählten Vielheit und in ihrer Zugehörigkeit zum Menschen dem Genius. Denn jedem Sterblichen eignet sie als eigenster Besitz besonders; so stirbt sie erst mit dem Tode desselben.

Der Hades ist nach Neoptolemos[25]) bei den Königen der *μακρὰς ἀφαιρούμενος ἐλπίδας θνατῶν.* Die Grabschriften reden ähnlich. Das ganze Leben des Dahingeschiedenen ist nichts als „Hoffnung", die nunmehr enttäuscht worden für immer: vitae summa brevis spem nos vetat inchoare longam. An sie richtet darum der Todte bei Diotimos von Athen[26]) sein Lebewohl:

*Ἐλπίδες ἀνθρώπων, ἐλαφραὶ θεαί . . .*
*χαίρετε κουφόταται δαίμονες ἀθανάτων.*

Was sind der Menschen Hoffnungen! ruft der Leidtragende aus über dem Grabe, das heißt in des Krinagoras Fassung[27]):

*Δείλαιοι, τί κέναισιν ἀλώμεθα θαρσήσαντες ἐλπίσιν;*

Jener andere auf Knidos, dessen uns erhaltene Steinschrift noch unmittelbarer, obschon in künstlichen Versen zu uns spricht[28]), ist um sein Weib so zu Tode betrübt, daß er sich mit gestorben wähnt:

*σοὶ γὰρ ἐς Ἄιδαν*
*ἦλθον ὁμοῦ ζωᾶς ἐλπίδες ἁμετέρας.*

So steht auf den Gräbern der Römer das spes et fortuna, valete[29]). Ob Tod oder ob Leben das herrschende Prinzip im All, ist ein Streit, so alt wie die Weisheit der sieben Weisen; bei dem Gastmahle dieser Weisen steht auf die Räthselfrage *τί κοινότατον* entweder *θάνατος* als Antwort oder *ἐλπίς*[30]).

Ein schönes Greisenalter, von gemächlicher Muße und voll ausgelebt, ist also das letzte, was diese Elpis schenkt, die Gönnerin der Jugend. Als ihr letztes Geschenk nennt es uns Seneca[31]), und γηροτρόφος war darum das höchste lobende Prädikat, das ihr der moralisirende Pindar geben konnte[32]), der zur Tugend locken will durch Aussicht auf Belohnung, aber nichts Sichereres als Glück für die Zukunft bis in's hohe Alter zu verheißen hat und von dem, der da gerecht und heilig lebt, aussagt:

> γλυκεῖά οἱ καρδίαν ἀτάλλοισα γηροτρόφος
> συναορεῖ
> ἐλπίς, ἃ μάλιστα θνατῶν
> πολύστροφον γνώμαν κυβερνᾷ.

Ein philosophischer Quietismus dagegen, wie er in Plutarch's Schrift über die Gemüthsruhe seinen Ausdruck gefunden hat, dem das Ziellose menschlichen Hoffens eine Thorheit, der Zustand nach dem Tode aber indifferent ist, gelangt mit dieser Aufhebung des eigentlichen menschlichen Lebensprincips folgerichtig zur principiellen Zulassung des Selbstmordes, wie denn auch eben bei Plutarch der Selbstmord des Demosthenes Billigung[33]) findet.

Der Mann aus dem Volke nun, so weit er den Zustand des Naiven nicht verlassen hat, urtheilt noch über die Hoffnung nicht, sondern er glaubt an sie und folgt ihr in jedem einzelnen Falle. Er wird enttäuscht,

aber wie seine Lebenslust ist sein Glaube unverwüstlich: ἔλπεσθαι χρὴ πάντα[34]). Vorwiegend optimistisch ist auch noch der Volksmoralist, der über sie zu urtheilen anfängt. Er denkt sie zunächst noch nicht abstract als Trieb der Seele, sondern als Göttin, und diese Göttin ist für ihn Bringerin alles Guten. Theognis lehrt, daß, da alle anderen Götter von dem verderbten Menschengeschlecht hinweg zum Olymp entflohen, die Göttin Elpis als einzige Unsterbliche im Herzen des Menschen zurückgeblieben, und daß, wer da opfert, ihr zuerst und zuletzt zu opfern habe[35]). Das Auge des Volks schaut sie als weiblich und jugendlich und mit lachendem Angesicht, als παρθένος γελῶσα[36]).

Aber freilich, so gern, so alltäglich der gesund einfältige Optimismus diesem lachenden Angesichte traut, so sehr lernt dagegen das reife Urtheil des denkenden, erfahrenen Mannes die Hoffnung verachten. Denn dieses Hoffen der Menschen ist ja in der That im Grunde nichts als ein Appell der Rathlosigkeit an den Zufall; der denkende Mann weiß aber, daß überall die Wirkung im Leben der Ursache entspricht, daß Zufall nichts ist als unbegriffener Causalnexus, und so wie er sich und seine Zukunft diesem Zufall zu entwinden sucht, setzt er an der Hoffnung Stelle die Berechnung. Die πρόνοια ist es, die beim Thukydides[37]) Perikles als das zuverlässigere der ἐλπὶς vorzuziehen behauptet; nur im Falle der Rathlosigkeit dürfe man zu dieser seine Zuflucht nehmen (ἧς ἐν τῷ ἀπόρῳ ἡ ἰσχύς). Prometheus,

der präexistente Menschenverstand, der den Menschen schuf, nennt darum im Aeschyleischen Drama die Hoffnungen **blind**, die er in der Seele desselben hat Wohnung nehmen lassen [38]. Und dieselbe Klugheit des Perikles vertrat auch jener Held in des Ennius Annalen [39], der da Hoffnung zu hegen bekannte, aber nicht ohne die Clausel des bedächtigen Mannes:

Spero si speres quicquam prodesse potissunt.

Die Reflexion des Perikles hängt nun aber offenbar mit einer Distinktion verschiedener Arten von Hoffnung zusammen, die als Gedanke des Demokrit überliefert ist [40]: erreichbar seien die Hoffnungen der verständig Denkenden, die der Unverständigen dagegen seien unmöglich: *ἐλπίδες αἱ τῶν ὀρθὰ φρονεόντων ἐφικταί, αἱ δὲ τῶν ἀξυνέτων ἀδύνατοι.* Denn mit jener *ἐλπὶς τῶν ὀρθὰ φρονεόντων* ist offenbar ein Verhalten gemeint, das der *πρόνοια* des Perikles entspricht. Dieselbe Mitwirkung der Verständigkeit, des *νοῦς* hat im nämlichen Zeitalter auch Sophokles [41]) gefordert: Hoffnung ist nach ihm in der That ein Gut und nützt Vielen, die thränenreiche täuscht nur, sofern sie aus leicht-**sinniger**, aus **unverständiger** Begier erwächst:

*ἁ γὰρ δὴ πολύπλαγκτος ἐλπὶς πολλοῖς μὲν*
*ὄνασις ἀνδρῶν,*
*πολλοῖς δ' ἀπάτα κουφονόων ἐρώτων.*

Weiter durchgeführt aber ist diese Unterscheidung in dem

merkwürdigen Exposé, welches Thukydides in seinem fünften Buche[42]) dem Redestreit des Meliers und Atheners eingefügt hat. Der Melier hatte in der Folge des Wortwechsels die Aeußerung hingeworfen, vollständiges Capituliren sei für ihn und die Seinen gänzlich hoffnungslos (ἀνέλπιστον), Hoffnung nur im Handeln. Des Atheners Antwort besteht — charakteristisch für die Geistesbildung dieser Zeit — darin, daß er den hiermit neu aufgeworfenen Allgemeinbegriff sofort ergreift und einer eingehenden theoretischen Analyse unterzieht. Wir hören: „Hoffnung ist Zuspruch in der Gefahr (κινδύνῳ παραμύθιον οὖσα; die nämliche Zusammenstellung von ἐλπὶς und κίνδυνος gab uns oben Theognis); sie trügt leicht; wer nun sonst wohlberathen ist und sie nur gleichsam zum Ueberfluß hegt (ἀπὸ περιουσίας χρωμένους αὐτῇ), den vernichtet sie noch nicht, wenn sie ihm schadet; wen aber die Verschwenderin (δάπανος γὰρ φύσει) alles auf einen Wurf zu setzen verlockt, der lernt sie dann kennen, wenn er sich betrogen sieht, und es ist zu spät, sich alsdann noch vor ihr zu hüten. Die meisten Menschen nehmen, wenn sie sich von greifbaren, controlirbaren Hoffnungen verlassen sehen (ἐπειδὰν . . . ἐπιλίπωσιν αἱ φανεραὶ ἐλπίδες), zu ganz unzuverlässigen (ἀφανεῖς) ihre Zuflucht, zu Mantik, Orakel und was da sonst durch Erregung von Hoffnung Verderben bringt“ (καὶ ὅσα τοιαῦτα μετ' ἐλπίδων λυμαίνεται). Der Rath des Atheners an die Melier geht dahin, es anders zu machen, als jene Mehrzahl.

Es ist wiederum klar, daß die hier vom Thukydides nicht beanstandete Hoffnung der *πρόνοια* als Zuversicht der Vorausberechnung, der *ἐλπὶς τῶν ὀρθὰ φρονεόντων* entspricht.

Wir lesen: als der Weise Chilon gefragt wurde, wodurch sich der Gebildete vom Ungebildeten unterscheide, entgegnete er: *ἐλπίσιν ἀγαθαῖς*, das heißt „durch Aussicht auf Glück" [43]). Die Sentenz ist gut gedacht. Sie scheint eben an jene Distinction der Hoffnungen anzuknüpfen, die der Lebenserfahrene und die der rohe Naturmensch hegt. Da nun, wie oben gezeigt, Leben und Hoffen identisch und der Tod der Hoffnung Ende ist, so erscheint beim Aristoteles auf die nämliche Frage die Antwort in tieferer Fassung: denn befragt, wie sich vom Gebildeten der Ungebildete unterscheide, entgegnete er: „so wie der Todte vom Lebenden," *ὅσῳ οἱ ζῶντες τῶν τεθνεώτων* [44]).

Im Dialog des Dramas erscheint dieselbe Hoffnung natürlich bald verherrlicht, bald aber auch verurtheilt, je nach der Situation des Redenden. Es bestimmt sich das Urtheil hier nach dem Affekt des vom Glück und Unglück Betroffenen. Im Affekt der Enttäuschung muß auch die naive Empfindung urtheilen: *οἷον ἔστ' ἐλπὶς κακόν* (Menander) oder *'Ελπὶς βροτοῖς κάκιστον* (Euripides) [45]). Oder trat sonst zur Realität vorhandener vollendeter Thatsachen die bloße Erwartung in Gegensatz, so wurde dieser Gegensatz ebenfalls leicht ein gehässiger: „stets von heut auf morgen vertagt die Hoffnung ihr Phantom." Wer so Aussichtsloses

vorhat, der zehrt von Hoffnungen, σιτεῖται ἐλπίδας[46]); denn die Meisten der Sterblichen speist Hoffnung: ἐλπὶς γὰρ ἡ βόσκουσα τοὺς πολλοὺς βροτῶν[47]). So reden die Tragiker; aber auch das Proverb lernte dies und redete ebenso[48]). „Leere Vertröstungen geben" hieß danach ἐλπίδας λέγειν[49]).

Begeben wir uns aber von den großen Schicksalen der Bühne und von den größeren der Thukydideischen Staatengeschichte hinein in die kleine Alltäglichkeit des Privatlebens, so sehen wir hier die Haupttriebe gerichtet auf Besitz und Erwerb. Durch die Geburt hebt sich der eine Stand über den anderen; der unmittelbarer empfundene Gegensatz aber ist der von Reich und Arm:

> τὴν δ' εὐγένειαν πρὸς θεῶν μή μοι λέγε·
> ἐν χρήμασιν τόδ' ἐστι.[50])

Denn:

> χρυσὸς γάρ ἐστιν ὃς βροτῶν ἔχει κράτη[51])

oder:

> πλοῦτος πλείστην πᾶσιν ἔχει δύναμιν.[52])

So ist Reichthum und Besitz für Alle der Hoffnung Ziel und Ende. „Auch die vermögendsten unter uns Athenern", sagt Isokrates[53]), „bleiben in dem Grade von der Hoffnung abhängig (ἐξηρτημένοι τῶν ἐλπίδων), daß sie noch immer größere Reichthümer zu erwerben trachten." Mit den ἐπιθυμίαι, ἡδοναὶ und εὐχαὶ erscheinen die ἐλπίδες in sophistischer Dar-

stellung als des πλοῦτος Gefolgschaft[54]). „Golden" nennt sie der Dichter[55]). Sofern Reichthum oftmals auch „unverhofft" eintrifft, heißt er „Glückserwerb": πλοῦτος .... τύχης κτῆμα, ἐπειδὴ τῶν μὲν ἐχόντων πολλάκις ἀφείλετο, τοῖς δ' οὐκ ἐλπίσασι φέρουσα προςήνεγκε[56]); denn Hoffnung und Glück treten stets und überall als eng verbündete Mächte auf[57]). Der Kauffahrer, der nach vollendetem Handel in den Hafen einläuft, sagt beiden, Glück und Hoffnung, Valet, deren er nun entrathen kann[58]):

*Ἐλπὶς καὶ σὺ Τύχη, μέγα χαίρετε. τὸν λιμέν' εὗρον.*
*οὐδὲν ἐμοὶ χ' ὑμῖν. παίζετε τοὺς μετ' ἐμέ.*

Durch eine Parodie des Palladas[59]) wird uns der Bezug dieses übrigens herrenlosen Epigrammes auf den Reichthum verdeutlicht, durch Worte eines Armen, welcher, in den Hafen einer reichen Heirath eingelaufen, nunmehr der Hoffnung den Abschied giebt:

*Ἐλπίδος οὐδὲ Τύχης ἔτι μοι μέλει, οὐδ' ἀλεγίζω*
*λοιπὸν τῆς ἀπάτης· ἤλυθον ἐς λιμένα.*
*εἰμὶ πένης ἄνθρωπος, ἐλευθερίῃ δὲ συνοικῶ.*
*ὑβριστὴν πενίης πλοῦτον ἀποστρέφομαι.*

Ein anderer reicher Kaufherr ist, wie jener Paetus des Properz, auf der Handelsreise zu Grunde gegangen; von ihm sagt das Gedicht des Antipater[60]):

*τὰ δ' ὄλβια κεῖνα μέλαθρα*
*φροῦδ' ἄ[ρα καὶ] πάσης ἐλπὶς ὄλωλε Τύρου...*
*οὐδέ τί σε κτεάνων ἐρρύσατο.*

So auch hatte sich Cornelius Senecio, der Freund Seneca's, aus dürftigen Verhältnissen zum wohlhabenden Manne heraufgearbeitet; auch dann ruhte der Geschäftige nicht immer neue Erwerbsquellen aufzusuchen, als ihn plötzliche Krankheit dahinraffte in ipso actu bene cedentium rerum, in ipso procurrentis pecuniae inpetu, und Seneca ruft aus: o quanta dementia est spes longas inchoantium![61])

Das Christenthum erweiterte die Gültigkeit der Hoffnung über den Tod hinaus; Reichthum aber war es, auf den auch diese in das Jenseits erweiterte Hoffnung hoffte, und so werden in den Sibyllinischen Logoi[62]) mit der *ἐλπίς αἰώνιος* geradezu die *πλούσια δῶρα* gleichgesetzt, welche Christus den in tugendsamer Ehe Lebenden schenken wird:

*οἵ δ' ἀγαπῶσι γάμον τε γαμοκλοπιῶν τ' ἀπέχονται,*
*Δώσει πλούσια δῶρ' αἰώνιον ἐλπίδα καὶ τοῖς.*

Es kann schon hiernach nicht zweifelhaft sein, was in einer griechischen Komödie, welche den Titel führte *Ἐλπὶς ἢ Πλοῦτος*, die vorangestellte Hoffnung bedeutet haben muß.

Kenner und Nachbildner der Komiker war Lukian. Nirgendwo möchte sich nun wohl die Nennung der Hoffnung in dem Grade häufen wie in des Lukian Schrift *περὶ τῶν ἐπὶ μισθῷ συνόντων*. Aber dieselbe gewährt einen Rückschluß auf die Komödie nicht. Sie bewegt sich in gänzlich anders gearteten Verhältnissen. Um die Griechen handelt es sich hier, die in den vornehmen und glänzenden Häusern der römischen Großen als Philosophen und Erzieher in Dienst treten. Obschon selbst von Hause aus nicht mittellos, erliegen sie doch der Aussicht auf Bereicherung, der *μισθοῦ ἐλπίς* (c. 19). Diese Erwartungen sind ganz übertriebene (7: *ἐλπίδες πολλαὶ καὶ ἀθρόαι — ἐλπίσαντες πίεσθαι τοῦ χρυσίου*), und sie wirken nicht anders, als die Speise des Lotos bei den Gefährten des Odysseus: man vergißt darüber *τὰ καλῶς καὶ ὀρθῶς ἔχοντα* (8). Die Enttäuschung folgt. Die römischen Herren gewähren nichts, halten aber geschickt die Hoffnungen lebendig, so wie

2

man in der Erotik dem Liebhaber stets Hoffnung, aber nicht die Gewährung giebt, die das Ende seines Verlangens sein würde: ἐπ' ἐλπίδος ἀεὶ τὸν ἐραστὴν ἔχουσι (7), τὸ ἐλπιζόμενον ... οὔτε ἐγένετό πω προςέτι δὲ οὐδὲ γενήσεσθαι ἔοικεν (8). Und das Resultat für das Leben ist: πέπρακται οὖν αὐτοῖς οὐδὲν ἐν ἅπαντι τῷ βίῳ πέρα τῆς ἐλπίδος (7). Lukian läßt sich herbei, das Klägliche dieser Existenz tragisch zu nennen (41), fast grausam dagegen erscheint sein Lachen über die Geschichte vom Stoiker Thesmopolis und dem Hündchen der reichen Frau, πανυ γελοῖον καὶ νὴ Δί' οὐκ ἀνέλπιστον (33). Schließlich erhebt sich der Satiriker dazu, mittelst Personificationen ein Gemälde des auf verlorene Hoffnung gebauten Lebens zu zeichnen (42). Man sieht erhabene übergoldete Propyläen, hochgelegen, mit einem Aufgange, auf dem der Fuß leicht gleitet und zu Fall bringt. Drinnen aber sitzt der Plutos, ganz golden, wohlgestalt, liebreizend. Die Elpis, auch ihrerseits schön von Angesicht (εὐπρόσωπος) und bunt gekleidet führt den geblendeten Begehrenden ein; sie führt ihn weiter und weiter, schon aber nehmen ihn andere Frauen in Empfang, die Δουλεία und die Ἀπάτη (die letztere sahen wir schon oben beim Sophokles und beim Palladas als Begleiterin der ἐλπίς), und die überlassen ihn dem Πόνος, der weiter dem Γῆρας. So sieht er sich endlich bei Ὕβρις und Ἀπόγνωσις angelangt. Die Elpis aber ist davongeflogen.

Ob nun schon dies Lukianische Gemälde allgemeingültig genug aussieht, um auch für viele analoge Situationen des Lebens als Illustration zu dienen, so ist doch die „Hoffnung" des Epicharm vielmehr im Zusammenhang mit näher stehenden litterarischen Erscheinungen zu betrachten. Es sind zu vergleichen die *Πλοῦτοι* des Kratinos, der *Πλοῦτος* des Aristophanes, der uns in seiner zweiten Bearbeitung vorliegt.

Die Reichthümer des Kratin stehen an der Spitze einer längeren Folge von Stücken der alten Komödie, in welchen die Herrlichkeiten der Zeiten Saturns, des goldenen Zeitalters, des *βίος ἀρχαῖος* ausgemalt wurden.[63]) Nach diesem inhaltlichen Gemeinsamen hat schon die Litteraturwissenschaft des Alterthums die betreffenden Dramen in chronologischer Folge zusammengestellt [64]). Kratinos wußte von jener Zeit zu erzählen, daß man in ihr noch mit Weizen- und Gerstenbrode, das auf den Bäumen gewachsen, in den Palästren Astragalen spielte.[65]) Die nämlichen Schilderungen kehrten wieder in der Thierkomödie (*Θηρία*) des Krates, in des Telekleides Amphiktyonen, des Pherekrates Bergleuten (*Μεταλλῆς*) und Persern, den Sirenen des Nikophon, den Thurio-persern des Metagenes, den Tagenisten des Aristophanes. Sie redeten von der Zeit, wo der Tisch gerufen wird und sich von selbst hinstellt und deckt, wo der Lauf der Flüsse Brod und Kuchen führt, wo es keinen Unterschied giebt zwischen Herren und Dienenden. Da hören wir z. B.:

Welch Leben das war, ich erzähl' es dir gern, das ich vormals
gönnte den Menschen.
Zum ersten war Frieden im Land so gemein, wie das Wasser
gemein ist im Waschtrog.
Und der Erdkreis litt nicht Sorge, nicht Noth. Was man
brauchte, war alles von selbst da.
Wein sprudelt' in Quell'n von den Bergen. Es lag vor den
Mündern der Menschen im Kampf stets
Von Waizen das Brot und von Gerste das Brot, sehnsüchtig
verschlungen zu werden,
Und man schluckte da nur, was am weißesten war. Die Fische,
die blieben zu Haus nicht,
Sie kamen und waren vortrefflich gekocht und servirten sich selbst
auf den Tischen.
Vor den Bänken, ein Fleisch hinwälzender Strom, heiß dampfend
ergoß sich die Suppe.
Und verlangte man Sauce, so floß sie pikant in einem System
von Kanälen,
Daß man schlürft' und schleckte das liebliche Naß ohn' Ende nach
Herzensverlangen.
Dann war da, mit Zimm't und mit Zucker bestreut, Confect in
zierlichen Schüsseln.
Dann flogen gebratene Lerchen von selbst in den Hals dir,
garnirt mit Pastetchen.
Dann kam das Getümmel der Torten und stritt, dir zwischen
den Zähnen zu liegen.
Wurstschnitten indeß für die Kindlein gab's und Bonbons, damit
Knöchel zu spielen.
Und kurz: schön feist war da jeglicher Mensch und im Umfang
förmlich gigantisch.

Es war dem Anschein nach der gute Dämon Reichthum selber, der beim Telekleides seinen Hörern diese lockende Schilderung vom Schlauraffenglück machte. Wozu aber wurde nun dies Glück geschildert?

Es ist zu bemerken, daß eine Reihe jener Stücke gar nicht im Tempus der Vergangenheit, sondern entweder im Präsens (Thurioperser) oder aber im Futurum (Thierkomödie, Perser) oder endlich geradezu in der imperativischen Form (Sirenen)[66]) die Herrlichkeiten der goldenen Zeit einführen. Das heißt: es handelte sich in diesen Dramen nicht blos um ein poetisch kindliches Sichzurückträumen in den ἀρχαῖος βίος, sondern um Wiederherstellung desselben in der Gegenwart oder nächsten Zukunft, die eben durch den phantastischen Gang der Handlung verwirklicht wurde. Und die nämliche Voraussetzung ist sodann auch auf die übrigen Stücke ohne Frage auszudehnen, deren Fragmente das Tempus der Vergangenheit aufzeigen: wie denn vor allem jene lebhaft lüsterne Schilderung der goldenen Zeit, die wir den Dämon Reichthum selbst beim Telekleides geben sahen, seinen Zuhörern gegenüber doch nur den Zweck haben konnte, Wünsche zu erregen, auf deren Erfüllung alsdann die weitere Aktion nothwendig irgend welchen Bezug nahm. Insbesondere aber scheint dies auch von den „Reichthümern" des Kratinos zu gelten, wo den alten Leuten, die in den Leschen sitzen, die Würste in den Mund hängen (frg. 164 Kock), wo man kämpft um eine Ochsenkinnlade (fr. 163), wo

beste Fischsorten anscheinend sich selbst einführen mit einem: „In mir seht ihr den Thunfisch" (*ἐγὼ γάρ εἰμι θυννίς κτλ.* fr. 161)[67]). Der pluralische Titel *Πλοῦτοι* selbst läßt sich nicht wohl anders verstehen als dahin, daß verschiedene Arten des Reichthums[68]) unterschieden wurden, die zur Glückseligkeit zusammengewirkt und muthmaßlich personificirt sich als solche eingeführt haben.

Diese Utopien des ausgelassenen komischen Spieles scheinen nur der heitere Ausdruck eines sehr ernst gemeinten Gedankens zu sein, der jene Zeiten beschäftigte. Der demokratische Zuschauer liebte es, eine allgemeine Bereicherung, die Befriedigung aller Wünsche aller Menschen, die Aufhebung des Unterschiedes zwischen Reichen und Dienenden, das Glückseligsein ohne Mühe (*ἀπραγμόνως εὐδαιμονεῖν*)[69]) auf der Bühne verwirklicht zu sehen. Der communistische Gedanke der Ausgleichung der Besitzesunterschiede und der Auftheilung aller Güter beschäftigte damals auch ernsthafte Männer, er war erster Gegenstand der kaum entstehenden Staatswissenschaft: auf die communistischen Vorschläge des Phaleas von Chalkedon[70]) und auf die des Hippodamos von Milet[71]) folgte in verwandtem Sinne der Staat Plato's[72]).

Nicht Vorzug der Geburt, nicht Reichthum soll bei diesen Theoretikern einen Standesunterschied begründen. Stände sind bei ihnen nichts weiter mehr als verschiedene Berufsarten. Der Grundbesitz wird aufgetheilt, und Gold und Silber, das Besitzesungleichheit nothwendig bewirkt, vom Staat ferngehalten[73]). Hier gilt das *κοινὰ*

τὰ φίλων[74]). Welchen Zwecken alsdann die so communistisch constituirte Gesellschaft dient, ist eine andere Frage; erstes Motiv zu solchen Theorien aber war die Gerechtigkeit.

Der oben angeführte Katalog hierher gehöriger Komödien ist aber nicht vollständig. Seinem Urheber mag die Schilderung plötzlich eingekehrten köstlichen Reichthums, wie sie Karion beim Aristophanes giebt im Plutos v. 803 ff., nicht extravagant genug gewesen zu sein[75]); gewiß zählte er auch den Plutos nicht mehr zur alten Komödie, auf die er sich beschränkt hat. Nicht so kann es sich dagegen erklären, daß er das *Χρυσοῦν γένος* des Eupolis ausließ, dessen Titel wenigstens auf verwandten Inhalt weist[76]). Auch Stücke des Archippos und des Nikostratos, von denen fast nichts als der Titel *Πλοῦτος* bekannt, mögen hier wenigstens genannt werden.

Das Aristophanische Stück muß und kann uns nun für alle diese volksbeglückenden Komödien als Musterbeispiel dienen. Die Idee der Hoffnung selbst hat in der phantastischen Aktion desselben eine Rolle freilich nicht erhalten. Es wurde dies durch die Formation des Mythos ausgeschlossen. Nebenbei ist es aber allerdings die Aussicht auf plötzliche Bereicherung, die im ersten Theile Alles elektrisirt und sogar Greise hinreißt mit den Sklaven den Kyklops zu tanzen (v. 290 ff.); insbesondere soll grade die kleinbürgerliche Arbeiterclasse,

sollen die δημόται τοῦ πονεῖν ἐρασταί zum Mitgenusse des neuen Glückes eingeladen sein (v. 254).

Denn der Grundgedanke der Fabel ist ein sozialtendenziöser, hebt sich als solcher aber um nichts über die gewöhnliche Volksmeinung. Alle Armen sind brave Leute, alle Reichen sind Schurken: eine in etwas weniger kategorischer Formulirung schon durch Solon[77]) stabilirte Auffassung:

*πολλοί τοι πλουτεῦσι κακοί, ἀγαθοὶ δὲ πένονται,*

die übrigens auch in des Theognis[78]) Fassung geläufig sein konnte:

*οἱ μὲν γὰρ κακότητα κατακρύψαντες ἔχουσιν*
*πλούτῳ, τοὶ δ' ἀρετὴν οὐλομένῃ πενίῃ*[79]).

Der Komiker fordert nun, der Reichthum müßte, wäre er gerecht, nur zu den braven Leuten gehen und die Schurken verlassen. Es ist denkbar, daß Aristophanes durch diese Intoleranz im communistischen Gedanken die übrigen Komiker, die ihn vertraten, überbot. Die dramatische Entwicklung des Plutos besteht nun in einer einzigen Handlung, die sogleich den Knoten löst: es gelingt den von Zeus geblendeten Dämon des Reichthums wieder sehend zu machen, damit er die ehrlichen Leute erkennen und die Schlechten vermeiden könne. So ist denn wirklich das Volk beglückt, die Reichen darben, die Götter aber sind bei dieser Erfüllung aller Wünsche überflüssig gemacht[80]).

Bei so schnellem glücklichen Ausgange war, wie gesagt, für die Hoffnung als Motiv kein Raum[81]). Beachtenswerth ist nun aber, daß der Dichter in diese über den trivialen Gegensatz von Reich und Arm, Gut und Schlecht um nichts sich erhebende Erfindung als Excurs eine Studie sophistischer Redekunst eingelegt hat, welche, für die Vulgärvorstellung paradox, in Wirklichkeit den einzigen tiefer gehenden Gedanken des Stückes ausmacht.

In der Form der Sentenz begegnen wir auch sonst in classischer Zeit dem Gedanken, daß die Noth das Arbeiten lehre, in der weitergebildeten Form, daß die Noth die Handwerke oder Künste erschaffen. Dieser Gedanke klingt nur erst vor in des Euripides allgemeinerem Ausspruch:

> *ἐν τῷ γὰρ ὄλβῳ φαυλότης ἔνεστί τις,*
> *πενία δὲ σοφίαν ἔλαχε διὰ τὸ δυστυχές,*

verkürzt zu der sprichwörtlichen Wendung: *πενία δὲ σοφίαν ἔλαχε*[82]). Ebenso fehlt die scharfe Fassung noch in folgenden Worten desselben Dichters[83]):

> *ἤδη γὰρ εἶδον . . .*
> *λιμόν τ' ἐν ἀνδρὸς πλουσίου φρονήματι*
> *γνώμην δὲ μεγάλην ἐν πένητι σώματι.*

Und so gab der Komiker Antiphanes[84]) für den Satz, daß der Hunger alles versüße, die Begründung: „denn Armuth ist die Lehrerin des menschlichen Lebens“

πενία γάρ ἐστιν ἡ τρόπων διδάσκαλος. Dagegen tritt nun aber jener Gedanke ganz rein heraus in dem Satze: paupertas omnes artes perdocet ubi quemque attigit, den uns die reproducirende Komödie der Römer überliefert[85]); ebenso aber auch bei dem Sophisten und Moralisten Anaximenes, muthmaßlich dem Lampsakener und Zeitgenossen der jüngeren Komödie[86]): ἡ γὰρ πενία καὶ πρὸς τὰς τέχνας δεινοτέρους καὶ πρὸς τὸν βίον τεχνικωτέρους τοὺς ἀνθρώπους καθίστησι. Später kehrt er sodann oftmals wieder, sowohl bei Anderen[82]) als auch im Hermes des Eratosthenes[87]). Daß er aber älter als die Komödie war, läßt sich meines Wissens nicht nachweisen.

Es ist nun wichtig, daß diesen Satz Aristophanes nicht, wie die Andern, blos als Sentenz bringt, sondern excursiv zum Gegenstand einer bedeutenden Disputation erhoben hat. Er hat sie mit Geschick vorbereitet. Im Laufe der ersten Scenen[88]) hat er als selbstverständliche Meinung aller Betheiligten und so auch des zuschauenden Publikums die Ansicht zum Ausdruck gebracht: nur durch den Reichthum seien erfunden (ηὑρημένα) alle Handwerke und Wissenschaften (τέχναι καὶ σοφίσματα); durch den Reichthum seien entstanden die Kunst des Sattlers, des Zimmermanns, des Schmiedes und Goldschmiedes, des Walkers, des Gerbers und so fort. Hernach tritt die verhaßte Penia auf[89]). Jeder flieht sie. Sie soll vertrieben werden. Sie versucht zu ihrer Vertheidigung noch ein Plaidoyer[90]); sie will den ἥττω λόγον κρείττω

*ποιεῖν*; sie lehrt unter dem Widerspruch der Liebhaber des Plutos: nicht er, sondern sie selbst, die Armuth sei es, durch die jede *τέχνη* und *σοφία* der Menschen gedeihe; denn offenbar habe ja nur der Arme, der sich Geld verdienen muß, nicht aber der schon Reichgewordene Trieb und Anlaß

zur Schiffsbaukunst und zum Schmied'handwerk, Stellmacher- und Schneidergewerbe,
Flickschuster zu sein und Wäscher zu sein und zu gerben und Ziegel zu streichen
und das Feld zu bestell'n mit furchendem Pflug, daß gedeihe der Segen Demeters.

Ist der Reichthum allgemein, wird der Standesunterschied aufhören, wird niemand mehr dienen wollen, wird jeder einzelne Reiche somit selbst für seine Bedürfnisse sorgen, selbst den Pflug führen, selbst zimmern und weben müssen. Das heißt also: die communistische Grundidee des Stückes ist in diesem Excurs sophistischer Redekunst von der Penia durch den Nachweis widerlegt, daß ohne Vermögensunterschiede und ohne einen nichtbesitzenden Stand die menschliche Cultur zu Grunde gehe. Und es sind nicht Gegengründe, sondern es ist die rohe Gewalt, mit der dann die Penia vertrieben wird. Plato im Staat[91]) löste diesen Conflikt dahin, daß das Vermögen des Arbeiters ein mittleres sein müsse; denn der allzu reiche Arbeiter werde allerdings unbetriebsam, indeß der allzu arme dagegen schlechte Waare herstellt.

So werden wir auf natürlichem Wege zur Ermittelung der Bedeutung weiter geführt, welche Epicharm seinem Ἐλπὶς ἢ Πλοῦτος betitelten Drama beilegen mußte. Man würde einer großen Unwahrscheinlichkeit folgen, dächte man sich etwa die Hoffnung in ihm in so pessimistischer Weise gefaßt wie beim Lukian. Wir werden schon jetzt, bevor weitere Ueberlegungen hinzukommen, vermuthen, sofern Elpis begrifflich Nichtbesitz involvirt und also durch Plutos ausgeschlossen wird, daß sein Inhalt lehrhaft und daß jener vom Aristophanes gegen den utopischen Communismus durchgefochtene Gedanke von der Triebkraft der Armuth und von ihrer staatsökonomischen Nothwendigkeit im Dienst der Gesellschaft eben hier vom Epicharm vorgebildet war, so zwar, daß er nicht die Penia selber, sondern, schärfer gefaßt, die Hoffnung des Armen auf Gewinn als jene Triebkraft im Dienste menschlicher Cultur hinstellte. Wir haben es also nicht eigentlich blos mit einem Doppeltitel zu thun[92]), denn der einheitliche Titel giebt, indem er die zwei Hauptfiguren des Stückes zusammenstellt, eine Alternative „ob Hoffnung oder ob Reichthum vorzuziehen", das ist diejenige, die im Drama selbst ihre Durchführung fand.

Aus den wenigen Citaten, die aus der Elpis vorliegen, ist vor allem Eines zu entnehmen. Sie war mustergültig durch die Figur des Parasiten geworden, die sie in das komische Drama zuerst einführte. Eine

kurze Rede dieses Parasiten giebt uns Athenaeos[93]), in der er eine Selbstcharakteristik entwirft, vollkommen seinem späteren typischen Charakter entsprechend. Auch andere Personen sprachen nach Athenaeos von ihm spottende Worte. Ein Fragment anderen Orts scheint gleichfalls diesen Parasiten zum Mahle zu rufen[94]). Drei weitere Anführungen[95]) ergeben dagegen nur so viel, daß sie nicht in Bezug auf ihn gesprochen scheinen. Daß nun ein solcher Schmarotzer, der sich mit üppiger Speise und ungemischtem Wein den Bauch vollschlägt, um hernach auf hartem Boden ohne Streu zu schlafen, in eine Gegenüberstellung von reichen und armen Leuten vortrefflich paßte, ist leicht einzusehn. Daß derselbe aber etwa alleiniger Träger der Hoffnung gewesen wäre und also ausreichte den Titel zu erklären, möchte ich keinesfalls glauben. Er wird auch hier, wie später so oft, nur eine belustigende Nebenfigur gewesen sein.

Epicharm's Werke sind für die komischen Dichter Athens das bedingende Vorbild gewesen: das steht über jedem Zweifel. Die häufige Titelgleichheit dient für diesen Bezug als einleuchtendster Beleg[96]). Daher konnte Plato, als die erste glänzende Periode der attischen Komödie längst vollendet war, den Epicharm für den Gipfel dieser Kunst halten und zwar so, daß Epicharm für die Komödie dasselbe bedeute, was Homer für die Tragödie[97]). Da nun grade eine Figur des Epicharmischen Plutos bei den Attikern seit Alexis eine so weitgehende

Verbreitung gefunden hat, wird man um so leichter auch an ihren sonstigen, tendenziösen Einfluß zu glauben geneigt sein. Man beachte, daß Nikostratos auch gerade in seinem Plutos den Parasiten angebracht hat[98])! Beim Athenaeos gelten des Aristophanes „Tiegelschlecker" (*Ταγηνισταί*) als das bekannteste unter jenen Stücken, die die Freuden der goldenen Zeit darstellten: Schmarotzer aber spielten in ihm sogar die Titelrolle[99]). Und *Ἐλπὶς ἢ Πλοῦτος* war beim Epicharm wohl nicht einmal der einzige Vertreter dieses ganzen Gedankenkreises: es gab auch *Πέρσαι*, es gab auch *Σειρῆνες* von ihm; aus den letzteren erhalten wir die Beschreibung eines fetten Gastmahls beim Athenäos S. 277 E: es liegt am nächsten anzunehmen, daß jene Sirenen des Nikophon, jene Perser des Pherekrates wiederum vom Epicharm aus angeregt worden sind. Gerade in der phantastisch komischen Behandlung der damaligen socialen Frage und ihrer communistischen Beantwortung scheint also von der Syrakusischen Bühne auf die Athens ein tiefgreifender Einfluß geübt worden zu sein, den im Einzelnen zu verfolgen uns leider nicht vergönnt ist!

Wenn alsdann Plato in seinem „Staat" nach des Phaleas und Hippodamos Vorgang die Gesellschaft communistisch constituirte, so verließ er dabei natürlich vollständig den volksthümlich hedonistischen, grob sinnlichen Staatszweck, machte den Staat vielmehr zum bloßen Mittel zur Weisheitsförderung, dem sich das Wohl-

ergehen des Einzelindividuum gänzlich unterordnete. Keineswegs aber unterließ er es, auf jenes so ersehnte Zeitalter Saturn's abwehrend zurückzublicken. „War dies Zeitalter denn wirklich glückseliger als das unsrige"? Allerdings tausendmal glückseliger, antwortet sein Staatsmann[100]), falls die Menschen damals in ihrer so schönen Muße, da die Natur alles freiwillig hergab, der Weisheitsliebe nachhingen gemeinsam mit den befreundeten Thieren. Wenn hingegen diese Bürger Saturn's, fährt Plato gewiß mit Hinblick auf jene Komödien fort, reichlich gesättigt mit Trank und Speise, sich selbst und den Thieren nur solche Geschichten zu erzählen wußten, wie man sie jetzt über sie erzählt (*οἷοι δὴ καὶ τὰ νῦν περὶ αὐτῶν λέγονται*), so ist das Urtheil über ihr Zeitalter für uns ebenso leicht zu fällen — d. h. wir haben sie zu beneiden keinen Anlaß[101]). Die Phantasie des Dichters Plato spiegelte sodann den Staatsgedanken des Philosophen und reflektirte das Bild in die sagenhafte Vergangenheit: es ist das Bild der Urzeit Attika's und der Poseidonischen Atlantis. Die edlen Geschlechter dieser Platonischen Sage scheinen die Bestimmung zu haben, an die Stelle jener Zöglinge des gemeinen saturnischen Glücks zu treten: denn zwar diente auch diesen Edlen die Natur mit mährchenhafter Verschwendung (vgl. bes. Kritias S. 115), doch wird mit Sorgsamkeit und nicht ohne deutliche Tendenz hervorgehoben (im Kritias S. 120E—121A), daß sie auf Besitz sehr geringen Werth legten, außer

auf den der Tugend, daß sie dem üppigen Genuß nie erlagen, Selbstbeherrschung bewahrten in allem Reichthum und sich bewußt hielten: nur durch Tugend und gesellige Liebe gedeiht das Lebensglück, das eifrige Trachten nach Gütern aber ist der Güter Ende, wie es das Ende der Tugend ist.

Die Hoffnung, deren Begriff eben Nichtbesitz voraussetzt, wohnt überhaupt und nach allgemeiner Vorstellung als *παραμύθιον* ganz vorzüglich der Armuth bei. Reichthum labt den Habgierigen, die Hoffnung den Besitzlosen:

Spes inopem, res avarum, mors miserum levat[102]).

Darum giebt, wie uns Epigramme im Voraufgehenden zeigten[103]), wer reich geworden, damit der Hoffnung feierlichen Abschied. Es ist nur advokatorisch-sophistische Verdrehung des Sachverhalts, wenn Teles in seiner Vergleichung von Reichthum und Tugend[104]) den Plutos zu seiner Vertheidigung von sich aussagen läßt, er hebe alle Künste und Handwerke durch Hoffnung: *τέχνας δὲ πάσας ποιῶ κρείττονας ἐκ τῆς ἐλπίδος.* Der Reichthum vindicirt sich die Hoffnung hier nur, sofern er sie bei den Nichtreichen erregt. Von besonderem Belang ist diese Aeußerung aber dadurch, daß sie die *τέχναι* mit der *ἐλπὶς* in einen ausgesprochenen Connex bringt, wie wir ihn ja soeben für das Gedicht des Epicharm erschlossen haben. Auch der Komiker Antiphanes[105]) aber brachte ganz ebenso Handwerk und Hoffnung sentenziös

in Verbindung, wenn er in seinem Walker den armen Arbeitsmann sagen ließ:

*ἡμεῖς δ' ἔχοντες ἀρραβῶνα τὴν τέχνην*
*τοῦ ζῆν ἀεὶ πεινῶμεν ἐπὶ ταῖς ἐλπίσιν.*

So hofft der Sklave, der seinem Herrn entflieht[106]). So hofft der Landbauer und kommt über das Hoffen nicht hinaus[107]). Und dieser selbe Landbauer ist es, in dessen Sorge und Dürftigkeit uns auch Hesiod einführt. Die Erga Hesiod's bringen die Elpis an zwei Stellen, die unter einander sehr verschieden sind. Vielleicht grade um ihres schwer deutbaren, arkanen Charakters willen ist vor allem jene Lehrfabel von dem Faß der Pandora berühmt geworden, aus dem alles Uebel gekommen und in dem die Hoffnung allein zurückgeblieben sein sollte. Wie immer wir die hier den Menschen vorenthaltene Hoffnung begrifflich zu bestimmen versuchen, die Deutung wird spekulativ ausfallen müssen und führt von der gemeinen Vorstellungsweise ab[108]). Wohl aber zeigt uns Hesiod am anderen Ort, da wo er den Landbau lehrt[109]), sehr schön den um seine Erndte sorgenden Ackersmann, wie er, durch den Winter zur Unthätigkeit gezwungen, nichts zu seinem Trost als die nicht gute Hoffnung hat:

*πολλὰ δ' ἄεργος ἀνήρ, κενεὴν ἐπὶ ἐλπίδα μίμνων,*
*χρηΐζων βιότοιο, κακὰ προςελέξατο θυμῷ.*
*ἐλπὶς δ' οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένον ἄνδρα κομίζει*
*ἥμενον ἐν λέσχῃ τῷ μὴ βίος ἄρκιος εἴη.*

Der Rathschlag des weisen Dichters geht dahin, statt mit dieser Hoffnung zu rasten, vielmehr arbeitsam im Innern des Hauses Nutzen zu schaffen.

Und die Betrachtung derselben Elpis des armen Mannes leitet uns nun zu den alexandrinischen Dichtern weiter; dieselbe wird bei ihnen unser Hauptgegenstand bleiben.

Es wäre in der That von einigem Interesse zu erfahren, in welcher Weise weiterhin die Sentimentalpoesie, wie sie von den Hofpoeten der Epigonenzeit ausgebildet und zu einer separaten Classicität erhoben worden ist, Stellung nahm zu einem zwar von der nüchternen Reflexion verachteten, dagegen aber so eminent volksthümlichen Begriff wie die Elpis. Entschlossen sich diese Kunstdichter als Liebhaber kleiner Formen und kleiner Gegenstände den Mann niederen Standes und Berufes in seiner Alltäglichkeit aufzusuchen, dem menschlichen Stillleben oder Kleinleben seine Poesie abzulauschen und es als Epigramm oder als Idyll zu formen, so war es natürlich, mit dem Mann aus dem Volke auch bei Gelegenheit die Hoffnung aufzunehmen, die sein Leben wirkt, und sie entweder optimistisch oder auch pessimistisch sentenziös zu verwerthen.

Schon lange sind gewisse Partien römischer Elegiker aufgefallen; sie verzeichnen die Lebenslagen, in welchen Hoffnung den Menschen vor dem Selbstmord bewahrt. Daneben stehn nun jene alexandrinischen Gedichtbücher, welche die Elpides geradezu auf ihrem Titel trugen und

als deren Urheber uns die Ueberlieferung die zwei besten Namen nennt, die das dichtende Alexandria besaß. Weder dem Kallimachos noch dem Theokrit fehlte die bedeutende Initiative, die da der Poesie neue Aufgaben stellt, um selbst mit einer Musterlösung voranzugehen. Waren auch dies solche Musterlösungen?

Wie durch eine hohe Ringmauer scheint sich der Garten dieser im Gedicht blühenden Hoffnungen dem neugierigen Auge zu verschließen. Suchen wir einen Eingang, so bietet sich als einzige Möglichkeit der Versuch, Bresche zu schlagen in die Theokritüberlieferung. Und diese ist nicht so fest gefügt, daß der Versuch mißlingen müßte.

Den Katalog der Poesiebücher Theokrit's überliefert uns Suidas folgendermaßen:

> *οὗτος ἔγραψε τὰ καλούμενα **Βουκολικὰ ἔπη** Δωρίδι διαλέκτῳ. τινὲς δὲ ἀναφέρουσιν εἰς αὐτὸν καὶ ταῦτα· **Προιτίδας, Ἐλπίδας, Ὕμνους, Ἡρωίνας, Ἐπικήδεια, Μέλη, Ἐλεγείας, Ἰάμβους, Ἐπιγράμματα.***

Wir lernen also neben den Bukolika Theokrit's noch neun weitere poetische Bücher desselben kennen, deren aller Echtheit aber für Suidas in gleichem Grade ungewiß war. Schon aus ihrer zweifelhaften Echtheit ergiebt sich mit Sicherheit, daß jene neun Bücher keineswegs Theile der **Βουκολικὰ ἔπη** gewesen sein können so, daß letztere etwa den Obertitel zu den neun übrigen

gebildet hätten; sondern alles dies sind selbständige, getrennt stehende Werke gewesen.

Durchmustern wir nun die uns von den Byzantinern überkommene Theokritsammlung *Βουκολικά* selbst, so zeigt sich zunächst negativ, daß eine Reihe von hier eingestellten Gedichten zu dem Gesammttitel durchaus nicht passen, also ursprünglich nicht unter ihm gestanden haben können. Zuzugeben ist freilich, daß die Ueberschrift „Hirtengedichte" a potiore stehen und auch einige abweichende Stücke unter sich aufnehmen konnte [110]), so wie Vergil mit sieben Hirtengedichten drei anderen Argumentes verbunden hat. Indeß ist selbst diese Analogie nur scheinbar und beweist das Gegentheil; denn bei diesen dreien trägt Vergil Sorge besonders auszusprechen oder anzudeuten, daß er excurrire [111]). Vor allem aber ist die Zahl der nicht bukolischen Nummern in der Theokritsammlung die größere, wodurch der Titel gesprengt wird. Weiter sagt nun die Ueberlieferung ausdrücklich, Theokrit's Buch Bukolika sei im dorischen Dialekt: hiernach scheiden sich aus zunächst alle dialektisch abweichenden Nummern vom Aïtes an. Weiter waren es *ἔπη βουκολικά*: durch ihre nicht hexametrische Form fallen also weg die *ἠλακάτη* und *παιδικά*. Und eine andere Thatsache stellt diese Ausscheidungen noch sicherer. Theokrit's Bukolika bestanden jedenfalls nur aus einem Buch, da uns Buchzahlen nie genannt werden; die vorliegende Gedichtmasse ist dagegen so umfangreich, daß sie in keinem Fall in einem einzigen Buch Platz hatte [112]);

also müssen um der Natur des antiken Buches willen eine Reihe von Stücken sich in einem anderen als dem Buch Bukolika befunden haben. Es resultirt, daß eine spätere Redaktion, die die ursprüngliche Buchform aufhob, in einem Teuchos hinter die anscheinend vollständigen Bukolika willkührlich sonstige Theokritgedichte anfügte. Und es fragt sich, woher denn diese genommen sind.

Dem negativen Resultat schließt sich die positive Conjektur unmittelbar an. Die uns erhaltenen Epigramme Theokrit's weisen den Weg, der hier einzuschlagen ist; denn sie entsprechen offenbar dem Separattitel *Ἐπιγράμματα* im Katalog des Suidas. Diesem Weg ist Ahrens leider nicht in seiner Ausgabe, wohl aber in einer zugehörigen Abhandlung [113]) nachgegangen. Sicher entstammen die *ἠλακάτη* und *παιδικά* dem Buch *Μέλη* [114]); sicher der Hymnus auf die Dioskuren [115]) dem Buch *Ὕμνοι*; wahrscheinlich die Lenai dem Buch *Ἡρωῖναι*. Aufgabe der Theokritforschung ist es, auch für die übrigen Stücke ihren ursprünglichen Platz und Titel nachzuweisen.

Die incompleten Herakliskos und Herakles Leontophonos werden selbständige, monobiblische Epyllia gewesen sein [116]). Zu den Heroinen fügen sich auf das natürlichste die Megara und die Europa [117]). Betrachten wir ferner den Eingang des Preisgedichtes auf Hieron:

*Αἰεὶ τοῦτο Διὸς κούραις μέλει, αἰὲν ἀοιδοῖς,*
*ὑμνεῖν ἀθανάτους, ὑμνεῖν ἀγαθῶν κλέα*
*ἀνδρῶν κτλ.,*

so empfiehlt dieser dem Pindarischen Hymnus nachgebildete Eingang anzunehmen, daß das Gedicht unter den Hymnen stand [118]. War dieß der Fall, so ordnet sich weiter unter denselben Titel auch noch das ähnlich eingeleitende Enkomium auf Ptolemaeus (vgl. B. 8), muthmaßlich auch die Berenike. In dem Katalog konnte ferner neben dem Titel ὕμνοι sehr leicht ein μῖμοι ausfallen: aus einem solchen Buch Mimen scheinen aber Adoniazusen, Pharmakeutriai und Kyniskas Eros entlehnt zu sein. Dem Titel Epikedeia aber entspricht endlich auf das erwünschteste der ἐπιτάφιος Ἀδώνιδος, und die Autorschaft Bion's würde somit von diesem Epitaph auf ein ganzes Buch Epikedien zu übertragen sein.

Bei andren der Idyllien wird dagegen der Nachweis ihrer Herkunft umständlichere Untersuchungen erfordern [119]. Und ein Beitrag zu diesen will eben das hier Vorgetragene sein.

Wir finden unter den noch übrigen nichtbukolischen Idyllien eines, das weder zu dem Haupttitel noch aber auch zu einem der übrigen bisher besprochenen passen will, sich dagegen dem Titel Ἐλπίδες so trefflich anbequemt, daß es durch ihn erst sein rechtes Verständniß zu gewinnen scheint. Ich meine die Ἁλιεῖς, nach der Vulgatzählung Idyllion XXI.

Man wolle dies seltsame Gedicht einmal unbefangen auf Zweck und Anlage hin durchlesen. Es lautet etwa folgendermaßen [120]:

„Armuth ist's," Diophant, „die allein Kunst weckt und Gewerke,"
Armuth, sie — ach, der Pein Lehrmeisterin! Selber den Schlummer
Gönnen die häßlichen Sorgen ja nicht den Männern der Arbeit.
Und kaum legte der Schlaf sich zur Nachtzeit über den Müden,
Fliegt schon eilends herzu und verscheucht ihn das Heer der Gedanken.

Unter dem strohernen Dach auf der Streu von getrocknetem Seegras
Lagen vereint zwei Männer, betagt, Fischjäger sie beide,
Ruhend, nachdem sie die Streu selbst schichteten. Ihre Geräthe
Waren zur Hand. Rings lagen und standen sie: etliche Körbe,
Ruthen und Haken zum Angeln und, feucht im Mose, der Köder,
Schnuren und Reusen und Garn und ein Wirrsal trocknender Seile,
Endlich die Ruder und ruhend auf Planken das alternde Boot selbst.
Unter dem Kopf nebst Mantel und Hut die dürftige Matte.
Dies ihr ganzer Besitz, ihr einziger! dieses ihr Reichtum!
Nicht ein Topf war für Speisen im Haus: der dünkte zu viel schon,
Alles zu viel den Zwein. Denn es drückte sie bittere Armuth.
Rings kein Mensch, kein Haus freundnachbarlich. Aber vom Meer dicht
Drängte die Welle das enge Gelaß, wegspülend das Erdreich.
Und da der fahrende Mond noch nicht zur Mitte des Wegs kam,
Wach schon lagen die Fischer in Kümmerniß, schüttelten seufzend
Aus den Lidern den Schlaf und sannen im Herzen und sagten:

Erster:

Trug ist's und Irrthum, Freund, daß wir meinen, in Zeiten des Sommers,
Wo Gott längt die Tage, sei kürzer deswegen die Nacht stets.
Denn wohl tausenderlei schon träumte mir — und noch ist Tag nicht.

Ja, ich vergaß, daß so lang, daß so endlos währen die Nächte!

Zweiter:

Schön ist der Sommer, mein Trauter. Ihn schilt mir nicht. Sicher im Kreislauf
Läuft ja die Zeit, nicht nach Laune veränderlich. Aber das Sorgen
Jagte den Schlummer von dir: das macht, daß die Nacht dir so lang däucht.

Erster:

Zeichen und Träume zu deuten, vermagst du es? Schön und erwünscht war,
Das mir erschien, das Gesicht. Und dir auch soll es nicht fremd sein.
Theilen wir sonst die Beute, so geb' ich dir Theil nun am Traum auch.

Zweiter:

Zwar fehlt ahnender Geist mir: ich deute nicht. Ist doch der beste
Traumausleger nur der, wem Tiefsinn Lehrer geworden.
Aber zum Reden ist Muße genug: denn was ließe sich thun sonst,
Wenn man, wie wir, auf der Streu schlaflos daliegt am Gestade?
Wohl rühmt mancher bei Fackeln die Jagd; doch wir haben nur Dornreis,
Müßten uns Feuer indeß aus der Stadt weit holen. So sprich denn.
Laß den Gefährten erfahren, was Gutes die Nacht dir gezeigt hat.

Erster:

Dämmerung kam und müde der Seefahrt war ich entschlafen,
Wenngleich hungernd bereits. Denn ich aß nicht zur Vesper, und Mittags
Hatten wir, glaub' ich, den Leib überbürdet nicht. Schlafend nun war mir's,

Daß ich das Ufer in Hast aufklomm, und ich saß, und ich harrte
Achtsam der Fischlein und schwenkte voll Arglist Angel und Köder.
Wirklich, ein Fisch biß an, ein gewaltiger (etwa ein Hund sieht
So, wenn er schläft, sein Futter im Traum, wie ich jetzo den Fisch sah):
Der war fest in den Haken verbissen. Ich sah, wie das Blut floß
Und hielt mühsam die Angel: die krümmte sich, weil er mit Macht zog.
Kaum zwei Hände genügten. Der Strauß war hart mit dem Unthier.
Wie nun den Fisch, der so stark, mit so winzigem Eisen emporziehn?
Ganz sacht, daß er der Wunde vergäße nicht, riß ich am Stachel,
Ließ dann ab, nachgebend — da blieb er! Ich hub ihn nach oben!
Siegsfroh stand ich und sah: was ich zog, ein goldener Fisch war's,
Ringsum gänzlich von Gold, wahrhaftiglich! Und ich besorgte,
Ob ich vielleicht den Liebling Poseidons selber gefangen
Oder den theuersten Schatz der funkelnden Amphitrite.
Voller Behutsamkeit, sanft löst' ich schließlich den Haken,
Daß nicht durch ihn mir noch Gold wegkam aus dem goldenen Fischmaul,
Zog die Beute, so schnell ich vermocht', auf sicheren Erdgrund,
Und nun schwor ich den Schwur: auf das Meer nie fürder zu gehen,
Sondern vom Golde zu leben im Land und König zu werden.
Wie ich so schwor, da erwacht' ich. — Nun wolle das Ganze bedenken.
Rede, Gesell; denn mich ängstet der Eidschwur, den ich gethan hab'.

Zweiter:

Laß ihn nicht ängstigen dich. Du schwurest nicht. Ist doch der Fisch auch

Fort nun, der goldene, den du geseh'n. Wahn war es und Trugbild:
Hoffnung des Schlummers, du warst's! Heimsuchst du Stätten wie diese.
Auf, laß die Trägheit fahren! Auf, suche den fleischernen Fisch dir,
Daß du vor Hunger nicht sterbest inmitten der goldigsten Träume.

Also das Gedicht leitet sich mit einem Gemeinplatz ein von dem Armen, den die Sorge um den Unterhalt so zu peinigen pflege, daß er von ihr aus dem Schlaf aufgescheucht, der Nachtruhe beraubt wird. Auf diesen Satz folgt als Beleg, doch unverbunden die Erzählung von zweien armen Fischersleuten, die in derselben Hütte schlafen. Sie sind wach schon zur Mitternacht. Den einen hat sein lebhaftes Träumen aufgeweckt. Was er träumte, war ein Glückstraum. Er hat beim Fischen einen goldenen Wunderschatz gefangen, er ist überglücklich gewesen und er hat in seiner Freude sogleich die kühnsten Pläne fassend geschworen: nie wieder zum Fischfang auf's Meer zu gehen, denn er wollte nun König sein (*βασιλεύειν*). Nun ist alles zerronnen — *ψευδεῖς ὄνειροι χαίρετ', οὐδὲν ἦτ' ἄρα.* Der Gefährte muß den enttäuschten Erzähler noch darüber beruhigen, daß ein nur geträumter Eidschwur nicht binde. So macht denn die Ermahnung an das Tagewerk zu gehen den Abschluß, weil doch der Schlaf nicht sättigt und man auch bei goldnen Träumen Hungers sterben kann.

Es giebt also dieser Schluß dem Volksmund nicht Recht, der da sagte, es komme dem Fischer seine Beute auch im Schlaf: **εὕδοντι κύρτος αἱρεῖ**[121]).

Was bezweckte der Dichter, indem er in engem Rahmen dies so gefühlvolle und ausdrucksvolle Bild zeichnete, das in seiner Wirkung doch aber so licht- und freudlos ist? Ihn rührt die Armuth, und Rührung eben ist sein Zweck. Findet er diese Armuth aber auch schon an sich werth des Mitleides, so schreibt er sein Gedicht doch nicht einfach, um sie darzustellen. Er schreibt sein Gedicht vielmehr um zu zeigen, daß der Gipfel der Plage bei dem armen Manne die Hoffnung auf das Glück ist, die ihn nicht verläßt. Denn indem dieses Hoffen ihn verfolgt, bringt es ihn um die Ruhe der Resignation; indem es ihm als Traum erscheint, raubt es ihm sogar die Ruhe des Schlummers. Sehr schön ist die peinigende Sehnsucht nach Glück und Glanz gerade in seiner reizvollsten und wahrsten Gestalt als Traum vorgestellt. Die Bedeutung dieses Traumes läßt sich nicht verkennen.

Man wird zugestehen, um wie viel zweckvoller das ganze keineswegs bedeutende, aber so eigenartige Gedicht erscheinen muß, wenn wir es uns denken dürfen unter der Titelüberschrift: Hoffnung. Ich wüßte keine bessere auszudenken. Und eine solche wird uns nun durch die Ueberlieferung geboten. Das erhaltene Gedicht sucht einen Titel: der erhaltene Titel sucht ein Gedicht. Stellen wir Beides zu einander.

Den gelehrten Lesern hat an unsrem Idyll vor allem Eines auffällig geschienen. Die Gedichte des Titels Bukolika, so wie die Mimen Theokrits beschränken

sich darauf darzustellen. Sie erzählen nur um zu erzählen. Die Halieis fallen aus diesem Stil heraus: der Zweck der Erzählung liegt hier, wie man wohl bemerkt hat, nicht in ihr selbst mehr, sondern sie verhält sich dienend und ist als Beleg einem allgemeinen Gedanken untergeordnet. Wir sind von der doch noch künstlich naiven in die rein sentimentale, von der Thatsachendichtung in die Gedankendichtung hinübergeführt. Ein solches Erzählen mit Tendenz erklärte man für untheokriteisch [122]), wir nennen es vorsichtiger zunächst nur unmimisch und unbukolisch. Hatte der Dichter diese „Fischer" nun aber in seine Gedichtsammlung „Hoffnungen" eingestellt, so war ihr abweichender sentenziöser Charakter schon eben durch diesen Titel indicirt und begründet, der durchaus auf betrachtende Dichtungsart hinweist. Es war ein Buch Reflexionspoesie [123]).

Ob Theokrit selbst wirklich Urheber dieser Elpides gewesen ist, müssen wir dabei in demselben Grade zweifelhaft lassen, wie dies Suidas thut [124]).

Die Gesammterfindung des Fischeridylls in ihrem allgemeinen Charakter erscheint für mich erst nunmehr plan- und sinnvoll; ganz besonders aber gewinnt auch noch sein Schluß jetzt Beziehung und Gewicht. Denn hier ist die Bedeutung des Traumes vom goldenen Schatze vom Dichter selbst zusammengefaßt worden als „die Hoffnung des Schlummers oder der Träume", als *ἐλπὶς τῶν ὕπνων*. Näher betrachtet besagen die

Schlußzeilen, die nur in einem Nebenpunkt verderbt erscheinen, so viel: der Fischer fordert seinen Gefährten auf, den Gedanken an Schwur und Goldschatz aufzugeben und an die Arbeit zu gehen, indem er, abschließend, diese Hoffnung der Träume anklagt, daß sie die Truggebilde gebracht und den Schlummer verscheucht habe. Folgende Fassung der Stelle ergiebt sich als die sachlich beste (v. 63 ff.): [125])

*καὶ σύγε τί τρέσσεις; οὐκ ὤμοσας. οὐδὲ γὰρ ἰχθῦν*
*χρύσεον ὡς ἴδες εὗρες, ἴσα δ' ἦν ψεύδεσιν ὄψις.*
*ἐλπὶς τῶν ὕπνων, τὺ τὰ χωρία ταῦτα ματεύεις.*
*ἄγρει μὴ κνώσσων ζάτει τὸν σάρκινον ἰχθῦν*
*μὴ σὺ θάνῃς λιμῷ καίτοι χρυσοῖσιν ὀνείροις.*

Zur weiteren Erläuterung mag Folgendes dienen. Es ist nicht zufällig, sondern es ging aus volksthümlicher Anschauung hervor [126]), daß die Elpis in diesem Gedicht als Traum, ihr Gegenstand als Traumgebilde erscheint. Als Pindarisch schon wird uns der Satz überliefert, daß Hoffnungen die Träume der Wachen seien: *τὰς ἐλπίδας εἶναι ἐγρηγορότων ἐνύπνια* [127]). Eben derselbe ging auch unter dem Namen des Aristoteles [128]). Am instruktivsten für das Verhältniß beider Seelenzustände ist wohl die Traumdeutungskunde des Artemidor; nach ihm theilen sich alle Träume entweder in solche,

die *διὰ φόβον*, oder in solche, die *διὰ ἐλπίδος* geschehen [129]). Man hat also bei allen Träumen nachzusehen, ob ihre *ἐλπίδες* eitel und nichtig (*μάταιαι* und *κεναί*) sind oder nicht [130]). Und bei demselben Autor heißt daher *ἥλιος* als schlummerloser Tag der Gegner der *ἐλπίς* [131]). So ist es denn kaum nöthig, noch andere Beispiele derselben Identification beizubringen. Ich nenne noch ein Epigramm des Palladas [132]), in welchem Hoffnung und Glück, die unstäten, preisgegeben werden; denn wie Traumgesichte spiegeln sie uns, was nie ist und sein wird, als wesenhaft vor:

*Ἐλπὶς καὶ σὺ Τύχη, μέγα χαίρετε. τὴν ὁδὸν εὗρον.*
*οὐκέτι γὰρ σφετέροις ἐπιτέρπομαι. ἔῤῥετε ἄμφω,*
*οὕνεκεν ἐν μερόπεσσι πολυπλανέες μάλα ἐστέ.*
*ὅσσα γὰρ ἀτρεκέως οὐκ ἔσσεται, ὔμμες ἐν ἡμῖν*
*φάσματα, ὡς ὕπνῳ, ἐμβάλλετε οἷα τ' ἐόντα.*

Es ist dasselbe Preisgeben der jugendlichen Hoffnungsträume, das schon Krinagonas ähnlich faßte [133]):

*Ἄχρι τεῦ, ἆ δείλαιε, κεναῖσιν ἐπ' ἐλπίσι, θυμέ,*
*πωτηθεὶς ψυχρῶν ἀσσοτάτω νεφέων*
*ἄλλοις ἄλλ' ἐπ' ὄνειρα διαγράψεις ἀφένοιο;*

Lukian [134]) sagt zu dem, der sich übergroße Reichthümer erhofft: *σὺ δὲ πάλαι τάλαντα καὶ μυριάδας ὀνειροπολήσας κτλ*; bei demselben heißen die ent-

täuschten Erben des reichen Eukrates[135]) *οἱ ἀπὸ μέσων τῶν ἐλπίδων τὸν ὀνειροποληθέντα πλοῦτον ἀπολιπόντες*; und Dio Chrysostomos[136]) führt folgende Vergleichung aus: *ὥςπερ τὰ τῷ ὄντι ὀνείρατα ἀναστάντων εὐθὺς οἴχεται καὶ οὐδὲν αὐτῶν, ὥς φασι, τὸν ἥλιον οὐδὲ τὴν ἡμέραν ὑπομένει, παραπλησίως καὶ τὰ τοιαῦτα ἔχει ἐπιθυμήματά τε καὶ ἐλπίσματα.*

Eben dies illustrirt unser Idyll: *τῶν ἁλιέων ἀναστάντων ἡ ἐλπὶς τῶν ὕπνων εὐθὺς οἴχεται.*

Und es ist eben der Fischerstand, der ganz vorzüglich mit dem Begriff der Hoffnung verknüpft wurde. Man kann sich dies leicht erklären. Derselbe gilt vorzüglich für arm und unglücklich: Hoffnung aber eignet besonders dem, der Glück und Glanz nur an seinen Nebenmenschen oder nur aus der Fabel kennt. Sodann aber ist auch der Fang der Beute, der hier nachgestellt wird, zufällig genug, um nicht Gegenstand der Berechnung, sondern der „blinden" Hoffnung zu scheinen. Theokrit selbst nimmt in seinen Hirtengedichten einmal Gelegenheit einen Fischer namentlich einzuführen[137]), und wie nennt er ihn? *Ὄλπις ὁ γριπεύς!* Es ist dies keine gedankenlose Wahl; sie kann uns einen Wink geben für die Elpides. Ohne Belang ist es noch, wenn Petron[138]) oder wenn Herodot[139]) auf den Fischfang zu reden kommen und dabei der spes praedae, des *ψεύδεσθαι τῆς ἐλπίδος* gedenken. Dasselbe kehrt noch sonst bei den Fischern der Aesopischen Fabeln wieder[140]). Sinnig und mit sprechender Wahrheit sehen wir bei Oppian

den Fischer geschildert[141]), wie er bei Ueberlistung des erlesenen Anthias stolz ist auf seine Ueberlegenheit und „hoffnungsvoll lächelt“:

ὁ μὲν ἀσπαλιεὺς κεχαρημένος ἐλπωρῇσι
μειδιάα, δείπνοις δὲ νέοις ἐπιτέρπεται ἰχθύς.

Antiphanes im „Problema“ setzte in einer entsprechenden Schilderung nach seltenerem attischen Sprachgebrauch für die ἐλπὶς die οἴησις, die hoffnungsvolle Erwartung, ein:

ἰχθύσιν ἀμφίβληστρον ἀνὴρ πολλοῖς ἐπιβάλλων,
οἰηθείς, μεγάλῃ δαπάνῃ μίαν εἵλκυσε πέρκην[142]).

Das Netz ist für viele Fische ausgeworfen; die Erwartung ist groß wie der Mühaufwand; ein einziger geringer Fisch ist die Beute. Dieselbe Hoffnung steht nicht minder deutlich zu lesen auf dem erregten Angesicht der schönen broncenen Fischerstatue aus Pompeji, welche sich im Neapler Museum befindet; jenes Lächeln der Zuversicht fehlt hier; ängstliche Erwartung spannt die Züge; der Mund steht halb offen; das Auge sieht unruhvoll nach der Angel. „Ruhevoll“ denkt sich das Goethische Lied den Typus des deutschen Anglers: je verschiedener hiervon die antike Plastik ihrerseits den Typus bestimmte, desto geeigneter ist er unsere Achtsamkeit zu erregen. Und weiter erscheint als bemerkenswert, daß in den pseudo-ovidischen Halieutika der Dichter, um die Kunst des Fischfangs als sein Thema zu definiren, mit geradezu auffälliger

Emphase sagt, er habe in diese Kunst alle seine Hoffnung gesetzt:

[namque marina] [143])
Noster in arte labor positus, spes omnis in illa.

Deutlicher noch tritt das Typische dieser Auffassung im Rudens des Plautus heraus: als Trachalio der Fischer gewahr wird, redet er sie als famelica hominum natio an, fragt spottend „wie lebt ihr, wie sterbt ihr?“ quid agitis, ut peritis? und jene antworten: „wir leben nach Fischerart, von Hunger, Durst und Hoffnung“:

Ut piscatorem aequomst, fame sitique speque [144])

Vor allem aber möge man mit dem Idyll vom Traum des Fischers endlich die Charakteristik vergleichen, welche Oppian zu Anfang seiner Halieutika von den Helden seines Gedichtes giebt [145]). Das Leben des Waidmanns erscheint ihm als angenehm (vgl. bes. *μαλακὴ κλίσις ὕπνον ἑλέσθαι εὔδιον ἐκ καμάτοιο*), nicht weniger das des Vogelstellers: den Fischern aber schmeichelt Hoffnung den Sinn gleichwie ein Traum:

*τλησιπόνοις δ' ἁλιεῦσιν ἀτέκμαρτοι μὲν ἄεθλοι,*
*ἐλπὶς δ' οὐ σταθερὴ σαίνει* [146]) *φρένας ἠύτ' ὄνειρος.*

Erinnerte sich hier Oppian vielleicht selbst eben jenes Idyllions, das seinen Vers zu erläutern so sehr geeignet ist? Denn auch sonst hat das Idyll Leser gefunden.

Von ihm scheint ein übrigens geschmackloses Epigramm verwandter Erfindung angeregt:[147])

Einst als ein Fischer in's Meer fanglustig die härene
Schnur warf,
Fischt' er den haarlosen Kopf eines Ertrunkenen auf.
Dieser so leblos und leiblos Gefundene rührte sein
Mitleid;
Ohne Geräth, mit der Hand scharrt' er ein einfaches
Grab
Da fand Gold er vergraben, unzähliges! Wahrlich,
wer fromm ist
Und recht handelt, verfehlt seine Belohnungen nie.

Die Angel erbeutet den Schatz hier also indirekt, und so ist zur Moral Gelegenheit gegeben.

Es kann aber auch noch eine zweite Reminiscenz an dasselbe Idyll constatirt werden. Ich meine jenen Mikyllos beim Lukian[148]), dem von reichen Erbschaften geträumt hat; sein Hahn hat ihn zu seinem Aerger aufgeweckt und giebt ihm nun den weisen Rath: „nimm dich in Acht, daß du bei deinen reichen Träumen nicht noch am Tage Hungers sterben mußt", *ὅρα ὅπως μὴ ὄναρ πλουτῶν λιμώττης ἀνεγρόμενος*, genau entsprechend jenem Schlußverse:

*μὴ σὺ θάνῃς λίμῳ καίτοι χρυσοῖσιν ὀνείροις.*

Oder entstammt diese Aehnlichkeit vielmehr gemeinsamem Vorbilde? Es wäre das eine immerhin zulässige Annahme. Dieses Vorbild würde aber alsdann in der Komödie zu suchen sein.

Denn es bleibt uns noch die Aufgabe übrig, so weit dies thunlich ist, den inhaltlichen Zusammenhang des Fischeridylls mit der voraufliegenden Litteratur klar zu stellen. Für einen solchen kann es aber kein besseres Indicium geben, als Uebernahme charakteristischen Gedankengutes, Weiterführung eigenthümlich ausgeprägter Begriffe. Bei vorliegendem Idyll ist schon Vielen der höchst sentenziöse Ton aufgefallen, mit dem seine Einleitung einsetzt und der es von den übrigen Gedichten der Theokritischen Sammlung stark abhebt. Die Worte lauten:

Ἀ πενία, Διόφαντε, μόνα τὰς τέχνας ἐγείρει,
αὐτὰ τοῦ μόχθοιο διδάσκαλος· οὐδὲ γὰρ εὕδειν
ἀνδράσιν ἐργατίναισι κακαὶ παρέχοντι μέριμναι.
κἂν ὀλίγον νυκτός τις *ἐπιβι,σέῃ,σι τὸν ὕπνον,[148])
αἰφνίδιον θορυβεῦσιν ἐπιπτάμεναι μελεδῶναι.

Man wird überrascht sein an der Spitze einer Erzählung von der getäuschten Hoffnung eines Fischers jenen Gedanken wiederzufinden, der uns in den voraufgehenden Betrachtungen schon eingehend beschäftigte. Wie als

Motto steht hier über dem Ganzen, schön und straff formulirt, eben jener im Plutos des Aristophanes verfochtene Satz, daß alle *τέχναι* und *σοφίαι* von der *πενία* und zwar von ihr allein geweckt werden. Der Satz wird dann sofort und, wie es scheint, nicht ohne einige Gewaltsamkeit im nächsten Verse, dessen Anknüpfung durch Bücheler's Berichtigung[149]) *αὐτομάτω μόχθοιο διδάσκαλος* erst Correktheit gewinnt, zu dem zweiten abgebeugt: „aber Armuth drückt auch; sie lehrt nicht nur die Künste, sondern auch die Plage." Und nur zu dieser zweiten Abbeugung der ersten Sentenz, nur zu dem *μόχθοιο διδάσκαλος* wird alsdann mittelst *γὰρ* eine weitere Begründung, nur hieran endlich wird die Erzählung selbst als Illustration angefügt. Der Anfangsvers ist also für das Ganze inhaltlich im Grunde vollständig entbehrlich; sein Vorhandensein wird für uns nur unter der Annahme begreiflich, daß er als ein geläufiger und fundamentaler Satz für den Dichter einen obligaten Ausgangspunkt gebildet hat, welchen er alsdann im Nachfolgenden zu seinem Zwecke parodirt und nahezu in sein Gegentheil verkehrt [150]).

Wir thun gewiß Unrecht, auf einen doch keineswegs geschmacklosen Dichter den Verdacht des Silbenstechens zu lenken. Gleichwohl ist im Wortlaut des ersten Verses das Verbum *ἐγείρει* vielleicht nicht ganz zufällig gewählt. Vom *ἐγείρειν* im anderen Sinne handelt ja das Gedicht im Folgenden. Konnte der Dichter sagen wollen: Armuth weckt das Handwerk, Armuth hält aber

auch allnächtig den Handwerker wach: die nützliche schadet dem, durch den sie nützt?

Fragen wir aber, woher jener Satz geläufig war, so sind wir durchaus an die Komödie gewiesen, ob nun dem Epicharm, ob dem Aristophanes, ob einem anderen Komiker die Uebermittelung zufiel.

Noch einige Anklänge mehr lassen sich aus demselben Idyll heraushören, mit denen es anklingt an die Komödie. Vor allem sind die Worte, mit welchen der wachende Fischer über die Länge der Nacht klagt: *τί τὸ χρῆμα χρόνων ταὶ νύκτες ἔχοντι* und *οὐδέπω ἀώς* (v. 24 f.) auffallend ähnlich denen des nachtwachenden Strepsiades beim Aristophanes: *τὸ χρῆμα τῶν νυκτῶν ὅσον* und *οὐδέποθ' ἡμέρα γενήσεται* [151]). Ferner fand sich die Sentenz über den besten Wahrsager: *οὗτος ἄριστος ἐστὶν ὀνειροκρίτας ὁ διδάσκαλός ἐστι παρ' ᾧ νοῦς* genau vorgebildet beim Menander [152]). Insbesondere hat aber die Beschreibung des Nachtlagers des Dürftigen, die wir beim Theokrit finden, als solche schon im Plutos des Aristophanes selbst und zwar gerade in der Partie, die von der Penia handelt, ihr Ebenbild, woselbst Chremylos die Worte zu der Armuth spricht [153]):

Was könntest du jemals Gutes verleihn, wenn nicht Brandblasen vom Badhaus
Und hungernder Kinderchen Jammern um Brod und der keifenden Alten Gekreische?

Denn die Unzahl Läus' und Wanzen und Flöh' und Fliegen
erwähn' ich dir gar nicht,
So viel sind ihrer, die Nachts dein Haupt umsumsend immer
dich quälen,
Dich erwecken vom Schlaf, dir schwirren in's Ohr: willst
hungern du? auf, an die Arbeit!
Und dazu kommt, daß statt Mantel und Wams man Lumpen hat,
und statt des Bettes
Ein Strohsack dient mit Wanzen gestopft, der immer den
Schlafenden wach hält,
Statt Teppiche modernde Matten man braucht, statt schwellender
Kissen zu Häupten
Ein kantiger Feldstein stützet den Kopf.

So wie die Uebertreibungen, vor allem die in das Häßliche, bei dem Alexandriner sämtlich weggefallen sind, ist insbesondere bei ihm an Stelle des Ungeziefers, das den Armen den Schlaf raubt, die *ἐλπὶς τῶν ὕπνων* selbst eingetreten. Eigentliche Wortanklänge sind nicht vorhanden, doch entspricht das *στρωσάμενοι βρύον αὖον* des Theokrit v. 7 dem Aristophanischen *ἀντὶ δὲ κλίνης στιβάδα σχοίνων*, dem Theokriteischen *νέρθεν τῆς κεφαλῆς φορμὸς βραχύς* das Aristophanische *καὶ φορμὸν ἔχειν ἀντὶ τάπητος*[154]) *σαπρόν, ἀντὶ δὲ προςκεφαλαίου λίθον εὐμεγέθη πρὸς τῇ κεφάλῃ.* Vor allem ist die Ermahnung beim Aristophanes: „steh' auf vom Schlaf, damit du nicht hungerst", *πεινήσεις, ἀλλ' ἐπανίστω*, beim Theokrit zur Schlußpointe des Idylls erhoben worden.

Ist diese Gemeinsamkeit nun auch zuverlässig genug,

um auf sie eine Schlußfolgerung zu gründen [155]? ist sie nicht etwa doch Gabe des Zufalls gewesen — des Zufalls, das würde heißen, irgend einer anderen, nur unsrer Kenntniß und Controle entzogenen Anregung? Man sieht, wie wichtig es ist, daß uns gerade für dieselben Halieis auch eine anderweitige stoffliche Beeinflussung durch die Komödie nachzuweisen vergönnt ist.

Uns ist eine Fischerkomödie erhalten, der Rudens des Plautus. Sie hat uns vorhin dafür einen Beleg gegeben, daß die spes ein mit dem Fischer gern verbundener Begriff war. Sie bietet uns aber des Bekannten mehr. Zunächst etwas blos Stilistisches. Der Chorgesang der Fischer führt sich ein mit der Darstellung der eigenen Armuth. Ihr einziger Besitz ist eben das Fischergeräth, das sie mit sich führen; der Zuschauer kann also sogleich sehen, wie „reich" sie sind [156]):

Necessitate quidquid est domi id sat est habendum.
Nos iam de ornatu propemodum ut locupletes simus scitis.
Hisce hami atque haec harundines sunt nobis quaestu et cultu.

Es gilt hier, die Allegorie oder den ironischen Ton des locupletes zu beachten und alsdann zu vergleichen, daß Angelhaken, Netze und Aehnliches auch im Idyll unter dem aufgezählten Hausgeräth die Hauptstelle einnehmen und daß auch sie mit der nämlichen spottenden Allegorie gerade der Reichthum der Fischer genannt werden [157]):

*τοὶ κάλαμοι, τἄγκιστρα, τὰ φυκιόεντα δέλητα . . .*
*οὗτος τοῖς ἁλιεῦσιν ὁ πᾶς πόρος, οὗτος ὁ πλοῦτος.*

Merkwürdiger ist, daß der alte Daemones im Rudens gleichfalls träumt, daß er gleichfalls seinen Traum erzählt und daß er diese Erzählung eben mit der Sentenz des Theokrit *οὐδὲ γὰρ εὕδειν παρέχοντι* einleitet [158]:

> Miris modis di ludos faciunt hominibus
> Mirisque exemplis somnia in somnis danunt.
> Ne dormientes quidem sinunt quiescere:
> velut ego hac nocte quae processit proxuma
> Mirum atque inscitum somniavi somnium.

Und nun ein Drittes. Gripus, des Daemones Sklave, ist ohne Wissen seines Herrn Nachts fischen gegangen. Denn: lucrum praeposivi sopori et quieti — nam qui dormiunt lubenter, sine lucro et cum malo quiescunt [159]). Und Gripus hat bei diesem nächtlichen Fischzuge nun einen wunderbaren Fang gethan. Die Beute ist so schwer: er meint, es sei ein goldener Schatz, den er gefangen. Grave quid inest. Aurum hic ego inesse reor! Und so wie nun auch weiter beim Theokrit der Fischer das Fischerhandwerk hinfort aufgeben und König sein will (*βασιλεύειν*), so wird der Fischer Gripus zu den kühnsten Hoffnungen durch seinen goldenen Fang emporgeschnellt: er will freigelassen werden; er will Acker, Haus und Sklaven kaufen; nicht

nur das: er will König sein und Städte gründen, die seinen Namen tragen. Aber freilich: vorläufig nimmt er wahr, daß er noch der Sklave ist und daß der neue „König“ nicht einmal gutes Fleisch zu Mittag bekommen wird, sondern Salz und Essig!

Man kann sagen: die wesentlichen Motive der Halieis sind durch diese Vergleichung mit der Fabel des Plautus erschöpft. Wir wissen aber, daß der Inhalt des Rudens dem Diphilos gehörte[160]). Es gewinnt also den Anschein, daß der Alexandriner die wesentlichen Motive seiner Erfindung der Kenntniß des attischen Komikers verdankte.

Freilich scheint es durchaus volksthümlich gedacht, jenes abenteuerliche Sichhineinträumen des Armen in plötzliche wunderbare Bereicherung, in Macht und Herrlichkeit; es gemahnt an jene Figur komischer deutscher Volkserzählung, die sich aus der verächtlichen Armuth in ihren dreisten Wünschen ohne Ziel zu immer höheren Stellungen weltlichen Glanzes bis zum Kaiser- und Papstthum weiter treibt und bei dem „ich will Gott werden“ endigt, um sich endlich enttäuscht in der vorigen Armseligkeit wiederzufinden; und man wird also vielleicht einwenden, daß, indem sie dies darstellen, beide Autoren originell verfahren sein könnten. Kommt doch schon in dem Mythus vom König Midas ähnliches zur Darstellung, welchem Dionysos eine Bitte zu stellen erlaubte: alles, was er berührt, wünscht er sich, solle zu Golde werden; da vergolden sie unter seinen Händen die

Stauden, der Fels, das Erdreich, das Haus, selbst die fließenden Wasser:

> Vix spes ipse suas animo capit, aurea fingens
> Omnia, [161])

bis das übernatürliche Glück sich selbst an dem Glücklichen rächt. Indessen ist der Einklang zweier weiterer Behandlungen jenes selbigen Themas in der nachclassischen sophistischen Prosa mit der Plautinischen Fassung ein so merkwürdiger, daß auf ein gemeinsames Vorbild schon um ihretwillen gerathen werden müßte, dessen Urheberschaft sich mit Wahrscheinlichkeit nur der Kunst eines Diphilos und seines gleichen zuschreiben ließe. Es verlohnt von den Worten des Sklaven beim Diphilos-Plautus noch einmal genauer Notiz zu nehmen. Sie lauten:

> Nunc tibi, Gripe,
> Haec occasio optigit, ut liberet te praetor ....
> Iam ubi liber ero, igitur demum instruam agrum atque aedis, mancipia.
> Navibus magnis mercaturam faciam. Apud reges rex perhibebor.
> Post animi causa mihi navem faciam, atque imitabor Stratonicum:
> Oppida circum [tum] vectabor; ubi nobilitas mea erit clara,
> Oppidum magnum commoenibo: ei ego urbi Gripo indam nomen
> Monumentum meae famae et factis ibique regnum magnum instituam ....
> Set — hic »rex« cum aceto pransurust et sale, sine bono pulmento.

Die Glieder dieser Wunschkette hängen gut in einander, ausgenommen jene auffälligen Worte apud reges rex perhibebor; das Königsein folgt hernach; hier steht es viel zu früh zwischen Kaufhandel (mercaturam faciam) und erster kriegerischer Schiffsausrüstung (post mihi navem faciam); es war, wenn nicht absichtlich desultorisch geredet wird, nur nach den Worten ubi nobilitas mea erit clara möglich. Es könnte hier mit dem „König" nur der Patron der Parasiten gemeint sein. Daß zum Vergleich grade Stratonikea und Στρατόνικος gewählt sind, wäre sinnlos (denn wo war das magnum regnum eines Stratonikos?), wenn nicht ganz äußerlich die Etymologie des Wortes dazu veranlaßte: als „Heerbesieger", als „militärischer Abenteurer" baut Gripus animi causa sein Schiff und sucht die Städte ab [162]).

Die Reste, die uns aus Teles beim Stobaeos erhalten sind, beschäftigen sich zu einem Theil damit, den Werth des Reichthums gegen den der Tugend abzuschätzen; in den Dienst abgebrauchten philosophischen Raisonnements tritt hier mehrfach eine feine psychologisch ethopöetische Beobachtung. Lebenssumme des strebenden Durchschnittsmenschen ist hiernach das nimmer zufriedene Verlangen vom Schlechten zum Guten, vom Guten zum Besseren, das kein Ende hat; jene ungeschickte, selbstpeinigende Hoffnung, die nie zum rechten Genuß des Vorhandenen kommt, heißt dem Autor δυσελπιστία und ἀνελευθερία. Da erhalten wir unter den Exemplificirungen denn auch die folgende drastische Schilderung [163]):

οἰκέτης ἐστίν, ἐλεύθερος σπεύδει γενέσθαι, κἂν τούτου τύχω, φησίν, πάντ' ἔχω.

γέγονεν ἐλεύθερος, δοῦλον εὐθὺς ἐπιθυμεῖ κτήσασθαι.

γέγονε τοῦτ' αὐτῷ· ἕτερον πρὸς σπεύδει κτήσασθαι. μία γάρ, φησί, χελιδὼν ἔαρ οὐ ποιεῖ.

εἶτα δύο, εἶτα καὶ ἀγρόν, εἶτ' Ἀθηναῖος γενέσθαι, εἶτα ἄρξαι, εἶτα βασιλεῦσαι, εἶτα ὥσπερ Ἀλέξανδρος ἀθάνατος γενέσθαι.

εἰ δὲ καὶ τοῦτο τύχοι, οἶμαι, ἵνα Ζεὺς γένηται ἐπιθυμήσει.

Die Situation ist in Athen, der Stadt der Komödie. Der Sklave, der bei Plautus, freigelassen, Käufer von ager und mancipia, bis zum magnum regnum gelangt, will hier inzwischen noch attisches Bürgerrecht erwerben und Staatsämter Athens bekleiden, ein Zug, der für den römischen Darsteller nicht brauchbar war. Passender als Stratonicus ist Alexander (und Alexandria) hier zum Vergleich herangezogen. Der Träumer will endlich auch Halbgott sein, d. h. er will bei Lebzeiten so göttlichen Cult genießen, wie ihn Alexander lebend genießt [164]). Benutzte hier Teles eine bekannte Passage des Diphilos, so erklärt sich überdies auch die eigenthümliche Wendung seines Schlußsatzes. Die Ueberlieferung, die er vorfand, ging augenscheinlich nur bis zur Gleichsetzung mit einem Alexander und hielt sich so doch noch im Bereiche des Menschlichen. Der Philosoph

übt abschließend seine Kritik, indem er mit einem *οἶμαι* die letzte verwegenste Consequenz seinerseits hinzufügt, die sich zu Zeus selbst versteigt.

Und Lukian, an dessen Schriftenschatz wir uns zu Anfang vergebens wendeten, der gelehrige Kenner der Komödie, hat das nämliche Thema des Diphilos zu einer eigenen Satire voll köstlich ironisirter Hyperbeln menschlicher Begehrlichkeit auszuspinnen verstanden, in seinem „Schiff oder die Wünsche". Die Möglichkeiten sind hier auf drei Wünschende vertheilt, Adeimant, Samipp und Timolaos, die mit dem spottfertigen Lykin zusammen vom Piraeus zur Stadt gehen — denn Schauplatz ist auch hier Athen — und sich den Weg damit verkürzen in erhofftem übermäßigen Glück zu schwelgen, das Hermes jedem gewähren soll. Als sie dann in Athen anlangen, um in ihr dürftiges Domicil einzutreten, constatirt abschließend Lykin die allgemeine Enttäuschung. „Der süße Traum ist zerronnen", sie sind *ὥσπερ ἐξ ἡδίστου ὀνείρατος ἀνεγρόμενοι.*

Der erste der drei, Adeimant, wünscht sich nur „äußerstes Wohlleben": *ἐβουλόμην βιῶναι πλουτῶν εἰς ὑπερβολὴν καὶ τρυφῶν καὶ πάσαις ἡδοναῖς ἀφθόνως χρώμενος.* Er hebt zuerst mit dem erhofften Besitz eines großen Schiffes an zum Werthe von zwölf Talenten, das er im Hafen gesehen hat, giebt aber hernach einem goldnen Schatz den Vorzug, den er durch glücklichen Zufall heben will, tausend Medimnen reinen Goldes [165]); dann will er sich ein Haus aufbaun, sich

Sklaven anschaffen, weiter Kleider kaufen und Zugvieh und Pferde und endigt damit, entweder als angesehener Schiffsherr zur See zu fahren, oder aber alles gute Land in ganz Hellas zusammenzukaufen. Die zweite Figur, Samippos, übernimmt sodann den kriegerischen Theil: vom Räuberhauptmann zum Führer gewaltiger Heere schnell aufsteigend, wünscht er sich König zu werden, und zwar „größer als alle übrigen Könige"; Asien wird erobert, Babylon die Residenz. Er ist noch größer als ein Alexander, Ptolemaeos und Mithridates, da er die Königswürde nicht schon ererbt, sondern sich selbst erworben hat. So wie der Emporkömmling bei Teles auf halbgöttliche Verehrung wie die Alexanders, so legen hier beide Wünschende besonderen Werth auf das *ἅπαντας ὑποπτήσσειν καὶ προςκυνεῖν*: Adeimant geruht dann bisweilen wie ein Sonnengott herauszutreten *προκύψας ὥσπερ ὁ ἥλιος*, würdigt aber die Huldigenden selbst kaum eines Blickes; und vor Samipp fällt man auf die Erde nach Persischer Art, die Hände auf den Rücken, die Tiara verehrend, *ὑποκύψας ἐς τὸ περσικὸν περιαγαγὼν ἐς τοὐπίσω τὼ χεῖρε, τιμῶν τὴν τιάραν ὀρθὴν οὖσαν καὶ τὸ διάδημα.*

Der Wunsch des dritten endlich, des Timolaos, steht nach Wunderringen, die ihm alles, was er will, an Genuß und Ehren sofort beschaffen, die ihn vor allem fliegen lehren und so allgegenwärtig machen sollen, wie es die Götter sind (*καὶ θεὸς ἐδόκουν τοῖς ἄλλοις*).

Anerkennen wir mit Recht bei Teles und Lukian Weiterbildung des Vorbildes des Diphilos, so werden wir bei ihnen vielleicht auch beiläufig für eine Schwierigkeit im Plautus Rathes erholen dürfen. Hier ließen sich die auffällig zwischen die Handelsreisen und die erste Kriegsvorbereitung gestellten Worte apud reges rex perhibebor nur dahin verstehen, daß der Wünschende ein Heer von Parasiten um sich sammeln und als deren Patron bei den sonstigen Patronen gelten will. Indeß gab es etwas, was sich an dieser Stelle wohl viel natürlicher sagen ließ; wir finden dies beim Lukian wirklich vor und sehen uns versucht es auch beim Plautus irgendwie einzusetzen. Nach dem Ankauf von Haus und Sklaven phantasirt nämlich der Adeimant Lukian's von der Schifffahrt mit folgenden Worten[166]:

> *νυνὶ δὲ καὶ ἔπλεον ὑφ' ἁπάντων εὐδαιμονιζόμενος τῶν ἐπιβατῶν, φοβερὸς τοῖς ναύταις καὶ μονονουχὶ βασιλεὺς νομιζόμενος.*

Der Fischerknecht von Einst, der große Kaufherr Gripus hat seine Handelsreisen begonnen; auch er konnte sich im Auge des Schiffsvolkes ein König dünken:

> Navibus magnis mercaturam faciam: apud remiges
> rex perhibebor[167].
> Post animi causa mihi navem faciam atque
> imitabor Stratonicum eqs.

Repliken beweisen für ihr Original, daß dasselbe typische Geltung erlangt hatte. Daß aber dieser Typus grade in der neueren Komödie ausgebildet wurde, nimmt uns

nicht Wunder. Entstanden doch ihre Schöpfungen zur Zeit eben jenes Alexander und seiner Diadochen, die durch Kühnheit und Glück das „Königwerden" so oft unverhofft erreichten. Nicht an Bekannteres, doch möge hier an die Erzählung von dem Kyprier Alynomos erinnert sein, dem letzten Nachkommen aus dem Geschlecht des Kinyras. Unbekannt, sehr arm, lebte er seit langem in einem Garten einsam auf das dürftigste. Es geschah aber, daß das Königthum von Paphos erledigt wurde. Da ließ Alexander nach dem letzten Kinyraden suchen. Die Gesandten fanden den Mann auf, wie er gerade ein Beet mit Wasser begoß. Er erschrak sehr, als ob man ihn gefangen setzen wollte. Im schlechten Kittel wurde er vor den Alexander geführt. Der kleidete ihn alsogleich in Purpur, machte ihn zum König von Paphos und nahm ihn unter seine „Freunde" auf. So macht das Glück Könige! ruft Plutarch aus, der dies erzählt; nur der Anzug wird gewechselt, und man hofft und gewärtigt es selber nicht [168])!

Auch auf Alexander selbst, wie wir sahen, stand man nicht an zu verweisen als auf das vornehmste Beispiel für das Walten der Tyche. Bei den Großthaten Alexander's verweilte die Phantasie mit Vorliebe und steigerte und vergrößerte sie zum Märchenhaften, die Motive aber verkleinerte man, die den Außerordentlichen bewegten; der Vorkämpfer griechischer Cultur wurde zum Urbild des Glücksritters; erst so konnte er im Volk weiterleben. Hiergegen wendet sich Plutarch „über

das Glück Alexanders"; indem er die Idealfigur zu retten sucht, frägt er vor allem auch nach den Motiven, d. i. nach den Hoffnungen des glücklichen Alexander [169]). Welche Hoffnung war es, mit der er gegen Asien zog? Nicht Reichthum, nicht Macht, nicht Ruhm, antwortet der Fragsteller gut platonisch: seine großen Eigenschaften lohnten sich in ihm selbst: *αὐτὸς εἶχεν ἐν ἑαυτῷ τὰς μεγάλας ἐλπίδας.*

Als matte Replik des Diphilos werden wir nun neben denen bei Plautus, Teles und Lukian auch die Halieis des alexandrinischen Dichters anerkennen müssen, in welchem dieselben typischen Züge, wenn gleich verflüchtigt und verengt, einen doch noch deutlichen Ausdruck gefunden haben.

Ist dem so, so war das einzige unscheinbare Blatt, welches uns aus dem entblätterten Kranz der alexandrinischen Elpides übrig ist, getrieben auf dem großen fruchtbaren Felde dramatischer Ethopöie, die ihre Classicität fast bis in Theokrit's Zeiten hinab zu Athen behauptete. Mit größerem Vertrauen werden wir aber auch nunmehr einen engen Connex mit demjenigen Gedankenkreise der Komödie anerkennen müssen, welcher sich um das Problem der Ausgleichung des Reichthums oder aber den gesellschaftlichen Werth einer nicht besitzenden Classe bewegte. Hauptvertreter dieses Kreises war uns der Aristophanische Plutos, Führer in ihm die Elpis des Epicharmos. Die nachgewiesene gedankliche Berührung der Halieis mit dem Plutos giebt der Vermuthung somit Raum, daß insbesondere Epicharm's Elpis selbst zu den Elpides der Alexandriner eine direkte Anregung gegeben habe [170].

Wie seltsam doch, die starken Gedanken einer im großen Stil schöpferischen Zeit sich also fast epigrammatisch zu einem Miniaturgedichte verengen zu sehen echt epigoner Anmuth und Schwächlichkeit!

Es frägt sich noch Eines. Wie kam der Alexandriner dazu, mit dem anticommunistischen Gedanken von der Bedeutsamkeit der Armuth grade den Fischertraum des Diphilos in Verbindung zu stellen?

Die Gedankenfolge ist natürlich und dichterisch nothwendig: Armuth lehrt die Handwerke; Hoffnung auf Reichthum giebt den Trieb dazu; diese Hoffnung täuscht, hilft aber zugleich weiter über alle Niedergeschlagenheit hinweg. Die Dichter können nun bei einer allgemeinen Wahrheit nicht stehen bleiben; sie exemplificiren; durch die einzelnen Handwerke hindurch verfolgen sie das Wirken dieser Hoffnung.

Aristophanes sieht sich, wie wir oben [171]) anführten, gemüssigt eine ganze Fülle von Handwerken, insbesondere auch den Landbau als Exemplification seines allgemeinen Gedankens aufzuzählen; allein die Fischerei, das armseligste von allen, ignorirt er. Gehen wir zu jenen anderen Glückseligkeitskomödien weiter, deren Hauptgedanke war alle Arbeit abzuschaffen (*ὅτι οὐκ ἦν τότε δούλων χρεία*), so finden wir in dem Fragment des Telekleides hervorgehoben, auch die Fische brauchten unter anderm in der goldenen Zeit nicht erst gefangen zu werden; denn sie fänden sich aus dem Meer zu dem Tischleindeckdich von selber ein:

οἱ δ' ἐχθύες οἴκαδ' ἰόντες
ἐξοπτῶντες σφᾶς αὐτοὺς ἂν παρέκειντ' ἐπὶ
ταῖσι τραπέζαις.

Und in den Plutoi des Kratinos [172]) trat seltsamer Weise ein Jemand auf, der sich selbst mit einem Thunfisch und nicht nur mit diesem, sondern mit einer Fülle bester eßbarster Fische identificirte:

ἐγὼ γάρ εἰμι θυννὶς ἢ μελαινὶς [173]) ἢ
κτεὶς [174]) θύννος ὀρφὼς γλαῦκος ἔγχελυς κύων.

Es ist nicht möglich, daß der Komiker hier etwa wirklich einen Fisch in figura auftreten ließ, der sich ja nicht für verschiedene Sorten gleichzeitig ausgeben konnte. Jenes Ich muß eine personificirte Abstraktion gewesen sein; d. h. einer der Plutoi sprach diese Worte, und neben andern Reichthümern wurde also auch der Segen des Meeres selbständig eingeführt, um zur Glückseligkeit seinen Beitrag zu liefern. Wenn in denselben Amphiktyonen des Teleklides der Eigenname Ἰχθύων gebildet worden ist, so wird dieser ähnlichen Bezug gehabt und könnte gerade die Personifikation des Fischsegens bezeichnet haben [175]). Jedenfalls wurde also in diesen Komödien auch die Nothwendigkeit des Fischerhandwerkes aufgehoben.

Es hat nun aber auch eine Komödie Halieis gegeben. Möglich ist, daß etwa so das Vorbild des Plautinischen Rudens betitelt war. Sicher wissen wir von Ἁλιεῖς Menander's [176]). Ihre Fabel läßt sich zwar nicht errathen. Höchst dankenswerth sind aber doch die

erhaltenen Bruchstücke; denn sie lehren, daß, obschon wir hier das Thema jener hedonistischen Utopien verlassen, doch grade auch in diesen Fischern der Gegensatz von Reich und Arm von Menander stark prononcirt worden ist. Was das *χρυσολαβὲς καλὸν πάνυ ἐγχειρίδιον* (fr. 13 M.) bezweckte, bleibt unklar. Deutlicher sind andere Worte. „Ich bin reich" (*εὐποροῦμεν*) hören wir Jemanden sagen; „Gold ist in meinem Hause, Persische Purpurkleider, kostbare Gefäße" (fr. 4). Und zwar war dies gesprochen zu einer Mehrheit von Männern: Anrede ist *ἄνδρες*. Es klingt das so, als wären es ärmere Leute, welche hier Jemand einladet, die Reichthümer seines Hauses zu bewundern oder mitzugenießen. Dazu kommt sodann folgende Sentenz (fr. 7):

*Δύναται τὸ πλουτεῖν καὶ φιλανθρώπους ποιεῖν.*

Diese Sentenz wird recht verständlich erst durch die Annahme, daß eben ein *φιλάνθρωπος* sie sprach, der da sagte: „nicht alle Reichen sind hartherzig; ihr seht an mir, der Reichthum kann auch wohlthätig machen". Jene angeredeten armen Leute können dann nur die Fischer selbst sein, die der Titel in die Mitte des Stückes stellt. Nothwendig im Munde dieser armen Fischer ist dann andrerseits der folgende ungemein bedeutsame Satz gedacht gewesen (fr. 5):

*ὁ πρῶτος εὑρὼν διατροφὴν πτωχῷ τέχνην*
*πολλοὺς ἐποίησεν ἀθλίους· ἁπλοῦν γὰρ ἦν*
*τὸν μὴ δυνάμενον ζῆν ἀλύπως ἀποθανεῖν.*

Die *τέχνη* ist das Fischerhandwerk. Hier zuerst begegnen wir also beim Handwerker dem Verlangen nach dem Tod. „Der that Unrecht, der da zuerst uns unser Handwerk lehrte; es ist besser zu sterben, als nicht leben können". Was verhindert hier also, daß sich der Redende den Tod giebt? Die Techne. Das heißt doch aber, genauer gesprochen, vielmehr nur die Hoffnung auf Erwerb, die mit der Techne verbunden ist.

Als weiteres Exemplum nächst den Fischern dient uns die Walkerei. Denn es ist höchst instruktiv, daß auch schon der Walker des Antiphanes dieselbe Lust zu sterben hat, und sie kam in ganz ähnlicher Weise zum Ausdruck wie bei Menander, und es wurden hier vor allen Dingen in mehr sichtbaren Zusammenhang gebracht die Begriffe der Techne und Elpis einerseits, die Lust zum Sterben andrerseits. Das auch in der Anthologie des Stobaeos mit dem obigen verbundene Fragment [177]) des Antiphanes besagt: „Der Gott, der zuerst die Techne lehrte, gab den Menschen das größte Uebel. Ohne sie würde man alles an einem Tag auf das Spiel setzen und damit sogleich entweder im Glanze oder todt sein. Die Techne aber garantirt das Weiterleben, man hungert in Hoffnungen um ihretwillen immer weiter (*ἔχοντες ἀρραβῶνα τὴν τέχνην τοῦ ζῆν, ἀεὶ πεινῶμεν ἐπὶ ταῖς ἐλπίσιν*) und ist statt auf kurze Zeit, vielmehr sein ganzes Leben lang in Qual und Verlegenheit" [178]).

Kurz also noch einmal: die mit der Techne verbundene Elpis ist es, welche den Mann der

arbeitenden Klasse an dem ἀλύπως ἀποθανεῖν verhindert.

Wenden wir uns zu dem alexandrinischen Dichter zurück, so hatte er nun nicht blos jenes eine kurze Idyll von der Elpis des Fischers, sondern ein ganzes Buch Elpides geschrieben. Will man Vermuthungen wagen, so bietet sich nur die eine mögliche Annahme: es ist von ihm die Elpis in den verschiedenen Erscheinungsarten des arbeitenden und leidenden Menschenlebens durch eine Reihe von Idyllien zur Darstellung gebracht worden: poeta de spe queritur per exempla.

Man weiß, wir besitzen eine römische Elegie De spe, von der das queritur per exempla gilt, die aber erst in später Zeit entstanden ist. Näher stehen zwei Traktate über die Hoffnung, welche die augusteischen Elegiker ihren Poesieen einzufügen für gut befunden haben. Und der Zeitpunkt scheint nunmehr gekommen, diese Traktate genauer in Augenschein zu nehmen.

Als erster excurrirte Tibull auf dieses Thema in der Schlußelegie seines zweiten Buches an Macer. Dies sonst durchaus der Erotik angehörige Gedicht ist viertheilig. Im ersten Theile denkt Tibull, wie Macer, in den Krieg zu gehen, aber seine Liebe zu Nemesis hält ihn zurück (V. 1—14); der zweite schließt mit einer Anklage wider die Grausamkeit Amor's an (15—28), worauf sich der dritte mit Bitten um Erhörung direkt an die Nemesis wendet (29—40), der vierte die Härte und Rücksichtslosigkeit des Mädchens entschuldigt und

der lena zur Last legt (41—54). Im zweiten Theile wird nun folgendermaßen über die Spes gehandelt: Amor peinigt den Dichter allzusehr; er würde die Qual längst mit freiwilligem Tode geendet haben, wäre die Hoffnung nicht, die immer vom Morgen das Bessere erwartet:

Iam mala finissem leto, sed credula vitam
Spes fovet et fore cras semper ait melius.

Anstatt nun, wie wir erwarten, gleich fortzufahren: Spes facilem Nemesin spondet mihi eqs., erhalten wir erst noch folgende vier Distichen als Einlage:

Spes alit agricolas, spes sulcis credit aratis
Semina, quae magno fenore reddat ager.
Haec laqueo volucres, haec captat arundine pisces,
Cum tenues hamos abdidit ante cibus.
Spes etiam valida solatur compede vinctum:
Crura sonant ferro, sed canit inter opus.

Diese Verse sind in dem Grade excursiv, daß man darauf verfallen konnte, Interpolation anzunehmen [179]). Wir erhalten hier gewissermaßen vier Idyllien. Vor allem werden wir mit Freuden auch hier den Fischer als Exemplum für die spes wahrnehmen: „Die Hoffnung selbst, heißt es, geht aus mit der Angel, die Fische zu fangen". Es kommen hinzu der Landbauer, der Vogelsteller und endlich der Strafarbeiter, der in Ketten singt bei seinem Tagewerk. Welch ein schönes Motiv gerade dies letztere für ein Idyll im Stile des Theokrit! Nicht zu übersehen ist hierbei der bindende Gedanke, durch welchen der Erotiker in seine Elegie diese Elpides als Exempla einfügte. Es ist der

Todesgedanke: ohne die Spes würde ich den Tod suchen; derselbe ist für alle vier Exempla natürlich von neuem zu ergänzen, und wir stehen hier also wieder vor jenem Fischer und Walker der Komödie, die da sagen: Elpis und Techne hindern uns am *ἀλύπως ἀποθανεῖν*.

Stellen wir hierneben dann den entsprechenden Traktat Ovid's aus einem Klagebriefe ex Ponto ad Graecinum [180]), welcher zwar mit Kenntniß des Tibullischen geschrieben, aber nicht aus ihm entnommen ist. Der Dichter sagt, er hege noch Hoffnung (spes nonnulla relicta), eine Linderung seiner Verbannungsstrafe zu erfahren, und fährt unmittelbar fort:

> Haec dea, cum fugerent sceleratas numina terras,
> In dis invisa sola remansit humo.
> Haec facit ut vivat fossor quoque compede vinctus
> Liberaque a ferro crura futura putet.
> Haec facit ut videat cum terras undique nullas,
> Naufragus in mediis bracchia iactet aquis.
> Saepe aliquem sollers medicorum cura reliquit,
> Nec spes huic vena deficiente cadit.
> Carcere dicuntur clausi sperare salutem.
> Atque aliquis pendens in cruce vota facit.
> Haec dea quam multos laqueo sua colla ligantis
> Non est proposita passa perire nece.
> Me quoque conantem gladio finire dolorem
> Arcuit iniecta continuitque manu.

In dieser sehr viel schlechter gearbeiteten Passage erscheint als Träger der Hoffnung von den Tibullischen Bei-

spielen nur der Strafarbeiter (compede vinctus an beiden Stellen) wieder. Ovid fügt den Eingekerkerten hinzu, den Schiffbrüchigen, den Kranken, den Gekreuzigten. Weiter wird zu diesen fünf Bildern noch der Lebensmüde, der sich erhängen will, hinzugethan, womit Ovid auf sich selbst zurückleitet; denn auch er hätte sich mit dem Schwert getödtet, wäre nicht die Hoffnung.

Es ist nicht zufällig, daß auch beim Ovid der Todesgedanke die Ueberleitung bildet; auch Ovid knüpft an an jenes ἀλύπως ἀποθανεῖν. Allein es sind bei ihm nicht mehr Techne und Elpis, die daran hindern, sondern er hat aus seinen Beispielen die Techne fast gänzlich eliminirt. Man wird nicht zweifeln, daß beim Tibull die ursprünglichere, gleichsam eine echtere Fassung vorliege. Denn das Verfahren des Ovid ist ziemlich deutlich; mit der Tibullstelle im Gedächtniß und nur geleitet von dem Streben nach rhetorischer Weitervariirung dieser Stelle, hat er den compede vinctus, das letzte Exemplum Tibulls, nunmehr als erstes an die Spitze gestellt und vier weitere frei gebildete hinzugefügt, in welchen er das Element der Techne über die Elpis vergaß.

Indem ich also in der That glaube, daß Ovid nur den Tibull vor Augen hatte, wage ich dagegen die Vermuthung aufzustellen, daß Tibull selbst zu seinem immerhin außergewöhnlichen Excurs durch die Erinnerung an jene Alexandrinischen Elpides selbst veranlaßt worden ist. Wenn anders wir nicht unrichtig argumentirt

haben, befand sich in diesen Elpides ja doch irgend eine Zusammenstellung von Exempla jedenfalls. Es mag übrigens sein, daß Tibull speciel vielmehr ein Einleitungs-epigramm wiedergegeben hat, das das Buch der Elpides passend eröffnen konnte.

Es ist noch anzumerken, daß Ovid sein erstes Distichon, das im Tibull fehlt, aus dem Theognis entlehnt hat [181]; ebenso nun aber bietet auch Tibull grade in dem Einleitungsdistichon seiner Hoffnungspassage eine evidente, für uns sehr erwägenswerthe Reminiscenz an die Bukolika des Theokrit selbst. Denn man hat längst wahrgenommen, daß die Worte (spes) fore cras semper ait melius denen des vierten Theokritgedichtes gleichkommen [182]:

> *θαρσεῖν χρή, φίλε Βάττε· τάχ᾽ αὔριον ἔσσετ᾽ ἄμεινον.*
> *ἐλπίδες ἐν ζωοῖσιν, ἀνέλπιστοι δὲ θανόντες.*

Was endlich die späte und schlechte Elegie De spe betrifft [183], so scheint sie amplificirend der Tibull- und der Ovidstelle nachgedichtet. Sie hebt mit einer Begriffsbestimmung an (spes fallax, spes dulce malum, spes una malorum solamen eqs.); es schließen sich daran allgemeinere Kennzeichen ihres Wirkens: vor allem auch ist sie es, die uns hindert, in den Tod zu gehen: sola tenet miseros in vita [184]. Dann folgen zahlreiche Exempla. Historisches steht hier in der Mitte

(Marius, Pompeius, Orpheus, Pasiphae). Dem vorauf geht die Hauptnachahmung des Ovid [185]): wir finden den Schiffbrüchigen, den Gekreuzigten, den Eingekerkerten, neben welchem der captivus im V.21 wohl die Wiederholung des conpede vinctus sein soll. Der Schluß dagegen [186]) erinnert sich auch des Tibull: Landbauer, Fischer und Vogelsteller stehen hier auf solche Weise eng verbunden, daß die Reminiscenz unzweifelhaft; es findet sich hier weiter der Kranke aus Ovid vor und andere Zuthaten. Am bemerkenswerthesten ist unter diesen der Gedanke, der uns an den Fischer des Diphilos und seine Repliken gemahnt, daß Hoffnung den Trieb verleiht das Kriegsglück zu versuchen und König zu werden:

Et populos urbes totaque regna capit.

Ein wohl eng begrenztes, aber markantes Thema aus der antik-populären Gedankenwelt, speciel aus dem Schatze der dogmatischen Volksethik ist hiermit bis zu einem späten Ausläufer in seiner litterarischen Weiterbildung verfolgt. Grade das Thema von der Hoffnung der Armen kann für den Gegensatz der heidnisch-classischen und der jüngeren christlichen Cultur als besonders bezeichnend gelten. Jener späteste Ausläufer, der Urheber der Elegie De spe, mit dem wir vielleicht bis in das dritte nachaugustische Jahrhundert hinabgegangen sind, lehrt noch in steigernder Fortsetzung dessen, was einst Tibull und Ovid ihren Zeitgenossen gesungen hatten, daß Hoffnung den Menschen im Leben hält, daß Hoffnung vor der Selbstaufgabe, vor dem Tode bewahrt, in eben jenen Zeiten, als ja schon gerade umgekehrt dieselbige Hoffnung in christlicher Verwandlung den Märtyrer in Christo das Sterben lehrte. Dem Carmen De spe liegt ein Fortarbeiten an dem Thema von der Hoffnung vorauf, dessen Continuität durch etwa sieben volle Jahrhunderte antiker Schriftstellerei sich ausdehnt. Diese Continuität der Weiterbildung ist allerdings nicht etwa an erhaltenen Werken nachzuweisen.

Nur aus Fragmenten, nur aus Titelüberschriften, nur aus Einlagen römischer Elegiker mußten wir den Gedankeninhalt verlorener Bücher erschließen, und die gedankliche Anlehnung des einen an das andere wurde uns durch die spärlichen Andeutungen der Ueberlieferung gleichsam nur widerwillig bezeugt. Die ganze Entwicklung spielt sich wie hinter der Scene ab; auf der offenen Bühne der aristokratischeren Litteratur, die erhalten ist, tritt die doch wesentlich plebejische Hoffnung nicht auf, es sei denn als nebensächliche Figurantin. Beim Epicharm, dem Sicilier, dem ersten Darsteller menschlichen Kleinlebens in der Komödie, hebt das litterarische Thema von der Elpis an. In jene ältere, eigentlich classische Zeit und eben nach Sicilien wollen wir uns nun nachträglich noch einmal zurückwenden. Auch der Syrakusaner Sophron hat einen „Fischer" geschrieben. Es frägt sich, ob derselbe dem Gedankenkreise der Elpides nahe stand, ob er mit dem Theokriteischen Idyllion gleichen Titels, das wir analysirten, Berührungspunkte hatte, ob sich eine Beeinflussung des Idylls auch noch von dieser Seite her nachweisen oder vermuthen läßt.

Diese Beeinflussung ist in der That vermuthet worden [187]). Innere Gründe dafür fehlen indeß, und es bietet sich nur der äußerliche der Titelgleichheit, sowie zweitens die Thatsache, daß Theokrit allerdings in den Adoniazusen und Pharmakeutriai als Nachahmer Sophronischer Mimen erscheint. Aber die Gleichstellung des Fischeridylls mit den Mimen Theocrits ist unberechtigt;

in ihm ist der mimetische Charakter nicht stärker als in den Bukolika, die nicht direkt Sophronisch sind. Da übrigens seine Theokriteische Abkunft selbst nach dem Urtheil bester Kenner des Theokrit nicht geringem Zweifel unterliegt, so hätte der Gedanke, die Fischer mit jenen echten Theokritgedichten zu einer Einheit zu verbinden, schon darum erhebliche Bedenken gegen sich. Weiter aber widerstrebt jener Vermuthung auch das, was sich über die betreffenden Stücke des Sophron wirklich ermitteln läßt. Sein Mimus hieß im Titel nicht etwa einfach Ἁλιεύς, sondern vielmehr Ἁλιεὺς τὸν ἀγροιώταν[188]). Dieser elliptische Satz (der wohl nichts weiter sein wird als die drei Anfangsworte des Mimus selbst) beweist, wie immer er auch ergänzt werde, daß auch der Landmann hier eingeführt war, daß es sich somit um Darstellung des Gegensatzes von Fischer und Bauer handelte. Durch das Hinzutreten des Letzteren differenzirt sich dies Stück aber offenbar von dem Theokriteischen Traum des Fischers vollständig. Zwei weitere Anführungen nennen Fischsorten; die Beute war also kein goldener Glücksfund. Ein verwandtes Stück war sodann der Θυννοθήρας des Sophron; doch auch die Erfindung dieses Mimus hatte nichts mit unserem Idyll gemein. Der Thunfischjäger unterhielt sich hier mit seinem Sohn, welcher Kothonias nach einer Fischsorte benannt war[189]). Der Vater ließ sich, bevor er (zum Fischfang) fortging, einen Trank bereiten: ἐγκίκρα ὡς εἴω[190]). Es waren aber der Kinder noch

mehr im Haus, hungrige Seelen, die der Fischer mit offenbar gutem Humor anredete: „Euer Magen ist wie ein Haifisch, wenn ihr Appetit bekommt", ἁ δὲ γαστὴρ ὑμέων καρχαρίας, ὄκκα τινὸς δῆσθε[191]).

So viel zu denjenigen Elpides, welche im Alterthum unter des Theokrit Namen standen. Wir haben unserer Untersuchung eine möglichst zutreffende Begriffsbestimmung der Elpis zu Grunde zu legen versucht, indem wir ihre wichtigsten Beziehungen zum Leben verfolgten. Wir sind alsdann an den Theokritnachlaß herangetreten, und eingehendere Interpretation führte uns dazu, unter den so bestimmten Begriff zunächst den Inhalt der Halieis und sodann das Idyll selbst unter den fraglichen Titel zu stellen. Wir denken uns hiernach das Buch Elpides als eine Sammlung von Idyllien, die sich zu ihrem Titel exemplificirend verhalten haben und neben den Fischern muthmaßlich den Vogelsteller, den Landmann sowie jenen Strafarbeiter darstellten, der, gleichwie der Fischer in seiner Noth noch goldne Träume der Hoffnung träumen kann, unverdrossen sein Lied anstimmt auch bei dem härtesten und verächtlichsten Tagewerk.

Wir sind nicht so glücklich, für des Kallimachos gleichnamiges Werk ähnlich bequeme Hülfsmittel, ähnlich deutliche Kriterien zu besitzen. Wir verlassen hier den sicheren Grund des Nachweises und müssen uns treiben lassen auf den ungewissen Wellen der Conjektur. Versuchen wir nicht steuerlos zu fahren. Es scheint am sichersten, wenn man den Charakter des Inhaltes der Kallimacheischen Elpides nach der Analogie des Theokrit beurtheilt. Auf eine nicht unwesentliche Abweichung in der Form scheint indeß die Betrachtung des Kallimacheischen Schriftenindex beim Suidas zu weisen, von dem zu Anfang dieser Untersuchung die Rede war. Wir sahen (oben S. 2), daß die ursprüngliche alphabetische Folge dieses Index dreifach gestört wird, durch die zwei Titel *Σεμέλη* und *Μέλη* und drittens eben durch den Titel *Ἐλπίδες* selber. In allen diesen Fällen liegt unbestreitbar Irrthum und Entstellung der echten Ueberlieferung vor. Umordnung der Namen wäre dafür die äußerlichste und gewaltsamste Abhilfe: Die Semele würde alsdann gar von der zweiten Stelle an das Ende des ganzen Schriftenverzeichnisses wandern müssen!

Da die wenigen erhaltenen Fragmente der Mele [192]) sämmtlich aus Liebesliedern stammen, so scheint der natürlichste Ausweg, für sie den vollständigen Titel *Ἐρωτικὰ μέλη* vorauszusetzen.

Etwas sicherer noch scheint mir folgende zweite Vermuthung. Das Schriftenverzeichniß beginnt mit *Ἰοῦς Ἄφιξις Σεμέλη Ἄργους οἰκισμοὶ κτλ.* Man hat aber guten Grund sich zu verwundern, weshalb Kallimachos sein vorangestelltes Gedicht, wenn es die Geschichte von der Zeusgeliebten und ihrer Verwandlung erzählte, nicht einfach, wie Calvus, Io benannt haben sollte, sondern die Ankunft der Io. Welche Ankunft war denn in Io's Schicksalen charakteristisch genug, um im Titel zu stehn? Nun giebt es kein Zeugniß sonst, das uns die Existenz dieses Io-Gedichtes verriethe; auch die zahlreichen Fragmente des Dichters bieten nichts, was auf solchen Stoff verwiese [193]). Daß aber der Römer Calvus ein Epyllion Io dichtete, welches auch ich früher für eine Nachahmung des Kallimachos nahm, kann doch als Zeugniß für die Existenz eines solchen Kallimachosgedichtes nicht dienen. Der Anstoß, welchen *Σεμέλη* giebt, hebt sich nun sehr leicht, wenn wir ein Abschreiberversehen statuiren und mit Tilgung jener Io den Doppeltitel herstellen: *Διὸς Ἄφιξις ἢ Σεμέλη.* Der Inhalt einer Semele konnte in der That wohl schwerlich besser umschrieben werden denn als Ankunft und Epiphanie des Zeus.

Für Hebung des dritten Schadens aber, der uns zunächst angeht, bedarf es endlich nichts als der Einfügung eines ἤ (das bei Nennung von Doppeltiteln so leicht ausfiel), wenn Kallimachos sein Buch unter den Doppeltitel *Γλαῦκος ἢ Ἐλπίδες* gestellt hatte. Diese Auskunft scheint in der That so einfach, daß wir uns entschließen werden, von einer genaueren Analogie mit dem Theokrit abzusehen, falls sich uns ein solcher Doppeltitel als sachlich wirklich möglich herausstellt.

Und er war möglich. Behalten wir nur im Gedächtniß, wie sehr für die antike Phantasie der Begriff der Elpis mit den Vorstellungen vom Fischer verwachsen war, und nehmen wir die Kallimacheischen Hoffnungen vorzüglich für die des Fischers und Seefahrers. Glaukos selbst aber ist ja der Gott gewordene Fischer aus Anthedon [194]), der Dämon des Meeres, wie er in der Phantasie der Gestadebewohner lebendig geworden. So war er *ὁ ναυτίλοισι μάντις* [195]), machte sich vor allem gerade mit ihnen zu thun und besuchte alljährlich mit nächtlichem Heulen Unheil verkündend ihre Küsten. Es war die tägliche Gefahr, es war die Sorge des Schiffers, die diesen ängstigenden Schiffergott schuf. Ich lege, indem ich obige Titelcombination empfehle, besonders auf jenen *Ἁλιεύς* Gewicht, welchen Alexander Aetolos geschrieben hatte; denn das einzige, fünfzeilige Fragment aus diesem Fischerepyllion des Alexander handelt eben auch von der Gottwerdung des Glaukos [196]).

Wer sich im Dunkeln aufhält, glaubt auch in ihm allmählich Gegenstände im Umriß zu unterscheiden. Es wird vielleicht auch, wer sich bei dieser obskuren Glaukosdichtung länger zu verweilen entschließt, wenigstens die Umrisse derselben gegenständlich zu errathen meinen und ein weiteres Wort über sie nicht überflüssig finden. Nicht minder schattenhaft freilich ist jener andere Glaucus, welcher den römischen Alexandriner Cornificius zum Verfasser hatte; muthmaßlich ist er der Kallimacheischen Dichtung nachgegangen; allein die dürftige Zeile, die aus ihm angeführt wird [197], sich beziehend auf Centaurenkampf, macht den Inhalt nicht erkennbarer. Wir sind für die Handlung, deren Sphäre sich uns oben abgegränzt hat, auf die nächststehende poetische Erzählung angewiesen, wie sie Ovid (vielleicht direkt nach Cornificius) der keinesfalls hierher gehörigen Liebschaft des Glaukos und der Skylla kurz eingefügt hat [198].

Die Heroendichtung der Alexandriner fabulirte mit besonderer Vorliebe von den Entstehungsgründen vorhandener mythischer Vorstellungen. Gern trug ein Gott bei ihnen sein *αἴτιον* selber vor. That dies Glaukos, so waren sein natürlichstes Publikum die Fischer zu Anthedon. Und führte Kallimachos bei ihnen ein, so war eine Schilderung der Dürftigkeit und der Drangsale des Fischerlebens nahezu obligat. In solchem Rahmen mochte die Erzählung von der Jugend des schönen Fischers Glaukos anheben, der auf dem Meere in Netzen

die Beute fing oder angelte am Felsenufer, wie er beim Ovid von sich aussagt:

nam, sic licet altis
Deditus aequoribus, iam tum exercebar in illis.
Nam modo ducebam ducentia retia pisces,
Nunc in mole sedens moderabar harundine linum.

Einst aber auf einer Wiesenmatte des Ufers, die noch nie begrast, die noch nie geschnitten worden, deren Blüthen noch keine Biene abgesucht, saß dieser Fischer, seine Netze trocknend, und überzählte am Boden, was er gefangen:

Utque recenserem captivos ordine pisces,
Insuper exposui quos aut in retia casus
Aut sua credulitas in aduncos egerat hamos.

Da fraßen die Fische von dem Wunderkraut, das auf der Wiese stand, und retteten sich neu belebt in das Meer. Von Neugier ergriffen, kostete auch der Fischer von dem Kraute: Da fühlte er sich von unbezwinglichem Triebe hinabgezogen; er tauchte in die Fluth und wurde Gott. Sein Leib wandelte sich halb zum Thiere. Unheimlich tückisch wurde sein Wesen. Sein nächtliches Erscheinen am Strande — hier folgen wir der Charakteristik der sonstigen Tradition [199]) — verkündet warnend den armen Menschen schlimmes Schicksal, schlechte Beute, Tod in den Wellen, jedwedes Mislingen, Vernichtung der Hoffnungen des Tages, und jene suchen geängstet durch frommes Ceremoniel die Unheilsworte des Daemon abzuwenden. Durch die Darstellung hiervon hat

Kallimachos die Elpides des Fischers mit der Figur des Glaukos in der That trefflich verknüpfen können.

Da dies so nur im Umriß bestimmte Werk nicht zu den recipirten und allgemein gelesenen des Dichters gehört hat, so kann uns nicht Wunder nehmen, wenn uns unter den vielen titellos überkommenen Kallimachoscitaten sehr wenige auf dasselbe hinzudeuten scheinen. Doch ist die Möglichkeit seiner grammatischen Benutzung unbestreitbar. Es giebt ja noch allzuviele Fragmente im Kallimachosnachlaß, die bisher entweder gar keine oder ganz unsichere Unterkunft gefunden haben; und einige derselben seien darum hier schließlich zu unsren Elpides versuchsweise in Beziehung gesetzt. So würden die Worte[200]);

*κενεὸν πόνον ὀτλήσαντες*

ein bezeichnender Ausdruck für die *ἐλπὶς κενή*, für die vergebene Mühe der *τέχνη* des Fischers sein. Daran schließt sich an, wenn wir den Wunsch hören, es möge dem Armen gelingen, der Plagen des Lebens sich zu erwehren[201]):

*δύην δ' ἀπόθεστον ἀλάλκοι*
*ἣν οὐδεὶς ποθέει.*

Wir hören: „wer da angewiesen ist, auf das Meer zu gehen, ist stets nur um eine Handbreit getrennt vom Tode": *μέσσον ἔπι ναύταις*[202]). Und wir sehen nun auch wirklich in einer unzweideutigen Zeile einen Fischer eingeführt, wie er den Fang vorbereitet[203]):

*ἐν δ' ἐτίθει παγίδεσσιν ὀλέθρια δείλατα δοιαῖς.*

Sein Kleid wurde durchnäßt, es wird abgeworfen: διερὴν ἀπεσείσατο λαίφην [204]). Wiederum wohl für Niemanden so bezeichnend als für die Fischenden, die behutsam und geduldig die Beute belauern, heißt es ferner, „sie verhielten sich noch lautloser, als die Fische am Grunde selber sind" [205]):

πουλὺ θαλασσαίων μυνδότεροι νεπόδων.

Seevögel werden beobachtet, die die Richtung des Windes anzeigen [206]). Wie die Nennung der Fluth [207]), so paßte in die Umgebung des Glaukos selbst besonders die Nereide [208]), wie denn Aristoteles diese weibliche Gesellschaft des Gottes hervorhob [209]). Als Ausspruch eines Daemon wie Glaukos geben sich sodann die Worte: „wenn du weißt, daß ein Daemon ein Gott ist, so wisse, daß er auch allmächtig ist" [210]):

εἰ θεὸν οἶσθα,
ἴσθ' ὅτι καὶ ῥέξαι δαίμονι πᾶν δυνατόν.

Scheinen diese Deutungen natürlich, so seien an sie endlich noch jene herrenlos überlieferten Worte angeschlossen:

γείνεό μοι τέκταινα βίου δαμάτειρά τε λιμοῦ,

die sowohl Schneidewin wie Schneider zuversichtlich für den Kallimachos in Anspruch genommen haben [211]). Wer war die hier Angerufene? Man mag eine Göttin wie Demeter nicht für undenkbar halten. Wer aber die Worte wägt und unter dem Eindruck des im Vorher-

gehenden Vorgetragenen steht, wird vielleicht zugestehen, daß der Ausruf: „Sei mir Auferbauerin meines Lebensunterhaltes, sei mir Abwenderin des Hungers!“ wohl in keines Munde so natürlich war, als eben des Handwerkers, der sich bei Tyche und Elpis, den göttlich verschwisterten, der sich bei seiner diesen Göttlichen unterstellten Techne Trostes erholte.

Nehmen wir hiemit vom Fischerstande, nehmen wir Abschied von Armuth, Sorge, Traum, Glück und Hoffnung. Auch in dem engen, gedrückten Bereiche alltäglicher Dürftigkeit zeigt uns die Antike in schöner Weise den natürlichen Menschen. Um die uns so geläufige Paulinische Trias auch hier anzuwenden, erfüllt auch in ihm mit Glauben und Liebe die dritte göttliche Kraft Hoffnung den Bereich des einfach menschlichen Seelenlebens. Wenn Glaube nichts ist als Schätzung der Dinge in, um uns und über uns, wie sie der Einzelnatur auch natürlich inne wohnt, und wenn sich aus dieser Schätzung unmittelbar der Gegenstand seiner Liebe oder seines nächsten treibenden Bedürfnisses bestimmt, so hofft Hoffnung, als παραμύθιον Kraft und Beharrung gebend, auf den Glücksfall, der ihm den Gegenstand der Liebe zuführen wird; auf Freuden jenseits der sinnlich garantirten Welt aber weist der Glaube das Begehren nicht hinaus. So sorgt der Brotlose um den Unterhalt, und, wer diesen besitzt, um Wohlstand und um Reichthum aus einem Triebe, der nicht rasten läßt, aus dem Gefallen nicht nur am Genuß, sondern auch an der Achtung der Mitlebenden; so treibt der Ehrgeiz den

Wohlhabenden zur Ehre des Staatsdienstes, zu öffentlichem Einfluß weiter — emam aedificabo credam exigam honores geram[212])—, und aus dem Zusammenwirken der Einzelnen summirt sich endlich eine dem Ganzen der Gesellschaft als solchem eignende Hoffnung. Die ausgewachsenste und glücklichste Staatenbildung, Rom, hatte so nicht nur seine Fortuna; sein Geschichtsschreiber weiß auch von der Spes Roma's zu reden[213]). Mag darum auch für das Einzelindividuum mit seinem Leben das Interesse an der Zukunft erlöschen, so behält solches Leben doch dauernden Werth, sofern es ein wirkender Bestandtheil derjenigen Gemeinschaft gewesen ist, die so ewig sein wird wie ihre Götter.

Der Hoffnung Ziel, Wohlstand, erschöpft seinen Werth also, sofern er zu einem Theile der Freude des Besitzers, zum andern Theil der Gesammtheit dient. Die christliche Hoffnung hingegen, die über ihn hinaussah, den Reichthum verachten lehrte und die willensstärksten unter ihren Verehrern als fromme Egoisten aus der Gesellschaft in mönchische Einsamkeit austrieb, um sich in Selbstpeinigung und Gottvertiefung der persönlichen jenseitigen Glückseligkeit zu versichern, war eine direkte Aufhebung des natürlichmenschlichen, des classischen gesellschaftlichen Gedankens und gehört in ihrer Großartigkeit als wesentliches Moment der Auflösung des großartigsten klassischen Staates an. Doch hatte dieser menschheit-umbildende Proceß der Kaiserzeit schon früher in kleinerem Maßstabe in Athen ein Vorbild. Athen's

Staatshoffnung war seine Größe: sie blühte frischer, treibender als früher in den langen ereignißreichen Jahren des Entscheidungskampfes gegen Sparta; die Wünsche der Bürgersleute auf der Pnyx schweiften weit aus, nach Sicilien, Aegypten, Karthago; in dem Jahr, da der Kriegszug gegen Syracus wirklich begann, war die kühne Stimmung am Gipfel angelangt; und eben aus dieser Zeit haben wir die typische Figur jenes alten flotten athenischen Burschen „Hans Wohlgemuth“, der mit dem klügeren „Freund Zuverlässig“ die Glücksreise in den Staat der Vögel antritt, die zu lauter Herrlichkeit führt: er ist von dem Dichter, der ihn uns dichtete, bezeichnend genug Euelpides getauft worden. Nach dem Sieg Lysander's, da Athen's Staatshoffnung zerschlagen war, entzogen die Geistigsten seiner Bürger ihre Theilnahme den Dingen des öffentlichen Lebens, suchten auf sokratischem Sonderwege das ewige Gute, das jenseits der Erscheinung liegt, und versicherten sich auch ihrerseits als fromme Egoisten in Gottvertiefung für ihre Person jener vornehmen Erkenntniß, welche den Erkennenden über seine Umgebung hinweg mit dem Anschaun der höchsten Idee beseligt. In dem Kreise dieser reflektirten Religiosität, durch die gleichsam das Griechenthum aus sich selbst heraustrat, stehen sogleich auch Reichthum und Hoffnung anders zu einander. Merkwürdig sind und werth der Erinnerung die Erklärungen jenes reichen Kephalos beim Plato, die der Philosoph einer Untersuchung über die Gerechtigkeit eingefügt hat[214]. Der

Greis ist zu seinen Gütern durch Erbschaft gelangt und legt darum weniger Werth auf sie, als andere pflegen, die sie sich erst selbst erworben haben. Der Hauptwerth des Reichthums aber für ihn ist, daß derselbe es dem Besitzer besser ermögliche, die Pflichten der Tugend voll und ganz zu erfüllen. Tugend und Untugend lohnt und straft sich nun für jeden Einzelnen im unterweltlichen Leben. Und wer reich ist, wird sich also dadurch leichter der Schlaf verscheuchenden κακὴ ἐλπὶς für die Zukunft seiner Person nach dem Tode erwehren und erfüllen können mit der ἐλπὶς ἡδεῖα. Reichthum ist hier also nicht mehr Zweck; sein Werth besteht in seinem etwaigen Nutzen für rein ideale Güter. Und die Hoffnung weist energisch aus dem irdischen Leben hinaus und schafft nicht mehr den Reichthum, sondern der Reichthum schafft sie. Derselbe Idealismus schritt alsbald zur Verurtheilung aller äußeren Glücksgüter weiter. So wie τύχη, πλοῦτος und ἀδικία als eng zusammengehörig, so soll jetzt die **Tugend** allein statt des **Glückes** gelten. „Den Reichthum und, was zu ihm gehört, verachten die Denkenden, die sich zur reinen Tugend halten, die Gottheit im Gedanken tragen und werthvollere Hoffnungen gründen auf jene glückseligen Dinge, die nicht von der Materie behaftet sind", οἱ πρὸς ἀρετὴν ἔχοντες καὶ θεοῦ μεμνημένοι καὶ κρείττονας ἐπὶ τῶν μακαρίων καὶ ἀΰλων πραγμάτων ἐλπίδας σαλεύοντες $_{8}$[15]). Die Vergeistigung oder Verklärung, die hier der Elpis zu Theil wird, muß uns an die der späteren christlichen gemahnen.

Diese Ausführung des Aristoteles mag in seinem Dialog „über den Reichthum" gestanden haben [216]). Unecht war das demselben Aristoteles zugeschriebene „Lob des Reichthums an Alexander" [217]). Die lange Folge viel schreibender griechischer Philosophen hat auch sonst Bücher „über den Reichthum" wie des Antisthenes, des Theophrast, Metrodor [218]), Philodem [219]), desgleichen auch „wider den Reichthum", wie des Plutarch [220]) hinzugefügt, die sich zum Theil noch nachweislich eben mit der Werthabschätzung von Plutos und Penia beschäftigten. Dasselbe that schon ein Lehrvortrag des Sophisten Prodikos [221]). Welcher Raum bei ihnen der Elpis gegeben wurde, ist unbekannt. Der Dialog Eryxias *περὶ πλούτου*, der uns unter Plato's Namen erhalten ist, übergeht sie. Mehrfach hat dagegen Teles, jener populär-philosophische Unterhaltungsschriftsteller aus unbestimmter Zeit [222]), insbesondere in den Resten seiner Vergleichung von Tugend und Reichthum unsren Zwecken dienen können. Zur Zeit des Plutarch gab es übrigens gewisse Philosophen, die die Hoffnung geradezu an die Spitze ihrer Lehre stellten und als das Lebensprincip der Welt definirten; sie wurden daher *Ἐλπιστικοί* genannt; doch ist die Tradition außer einer flüchtigen Erwähnung [223]) stillschweigend über sie hinweggegangen.

# Anmerkungen.

1) Fragm. der Aitia des Kall. S. 8 Not.

2) De Callim. vita et scriptis S. 37.

3) Athen. S. 571 A; Fr. 134 Schneider.

4) Callimachea II S. 18.

5) Anthol. Pal. 9, 146.

6) Vgl. Ovid. Am. II 19, 5. II 9, 44. Met. I 491. Am. I 11, 13. Met. IX 738. XI 306. II 862. Fast. VI 337.

7) Corp. inscr. lat. IV 1837.

8) Paul. Silentiarius Anthol. Pal. IX 620. V. 270.

9) Herrenloses Epigramm Anth. Pal. V 101.

10) Poenul. V 4, 97. Afran. B. 147 R. Plauti Astraba bei Varro De l. l. VI 73.

11) Bion bei Stobaeos Floril. 90, 17.

12) Bakchylid. Fr. 29 Bergk.

13) Vgl. Lorenz, Leben und Schriften des Epicharmos S. 144 und 225.

14) Aristotel. De memoria et reminiscentia cap. 1. Daher heißt „nach Einigen" die Mantik als Wissen vom Zukünftigen eine ἐπιστήμη ἐλπιστική, Aristoteles a. a. O.

15) Ps.=Platon. Defin. S. 416 A; vgl. Plato Apolog. S. 40 c.

16) Cicero Tusc. IV 80. Anders Seneca Epist. 10, 2: spes incerti boni nomen est. Hier steht spes für speratum.

17) Vgl. Artemidor. Oniroer. I 1. Cicero a. a. O. Lukian 66, 39. Der Gegensatz der ἐλπίς zum φόβος bleibt natürlich als fundamental bestehen, wenn auch die Sprache, wo beide Begriffe nicht in Gegensatz traten, durch einen eigenthümlichen

Euphemismus nicht selten vorzog, ἐλπίς für φόβος einzusetzen. Auf diesen bekannten Sprachgebrauch ist hier nicht nöthig weiter einzugehen.

18) Stob. Floril. 110, 24, verwendet in Pseudo-Plutarch's Convivium sept. sap. p. 153 D.

19) Diog. Laert. I 87.

20) Plutarch De superstitione S. 168 F.

21) Aristoteles Rhetorik II 11, S. 1389 A 20 ff.: καὶ εὐέλπιδες· ὥσπερ γὰρ οἱ οἰνωμένοι, οὕτω διάθερμοί εἰσιν οἱ νέοι ὑπὸ τῆς φύσεως· ἅμα δὲ καὶ διὰ τὸ μήπω πολλὰ ἀποτετυχηκέναι. καὶ ζῶσι τὰ πλεῖστα ἐλπίδι· ἡ μὲν γὰρ ἐλπὶς τοῦ μέλλοντός ἐστιν ἡ δὲ μνήμη τοῦ παροιχομένου, τοῖς δὲ νέοις τὸ μὲν μέλλον πολύ, τὸ δὲ παρεληλυθὸς βραχύ· τῇ γὰρ πρώτῃ ἡμέρᾳ μεμνῆσθαι μὲν οὐδὲν οἷόν τε, ἐλπίζειν δὲ πάντα. καὶ εὐεξαπάτητοί εἰσι διὰ τὸ εἰρημένον. ἐλπίζουσι γὰρ ῥᾳδίως.

22) Aristotel. ebenda: καὶ ἀνδρειότατοι. θυμώδεις γὰρ καὶ εὐέλπιδες ... οὔτε γὰρ ὀργιζόμενος οὐδεὶς φοβεῖται τό τε ἐλπίζειν ἀγαθόν τι θαρραλέον ἐστίν.

23) Theognis v. 637 f.

24) Theognis v. 639 f.

25) Der Schauspieler Neopt. bei Diodor 16, 92; vgl. Nauck frg. trag. adesp. 100.

26) Anthol. Pal. VII 420.

27) Ebenda VII 376.

28) Newton, Discoveries of Halicarn. Tafel 94, 54. Kaibel, Epigr. graeca n. 204.

29) Anthol. lat. Burm. II S. 213 (N. 274); vgl. ebenda die spes frustrata N. 98 (S. 67).

30) Pseudo-Plut. conviv. sept. sap. S. 153 A; D. Auf denselben Sinn würde ein Vers des Publilius Syrus (v. 454 R.) hinauskommen, wenn Wölfflin's Lesung desselben richtig wäre:

Plus est quam poena sine spe miserum vivere.

Doch fehlt ein hinlänglicher Anlaß, von der Ueberlieferung sine re abzugehen.

31) Seneca Epist. 101, 4.

32) Pindar Fr. 194 Bergk aus Plato republ. p. 331 A; ἐλπίς bedeutet hier Aussicht auf Glück, die auch das Alter nähren wird. An eine über das Leben hinaus weisende Hoffnung wird offenbar in diesen Worten, so wie sie sind, durchaus nicht gedacht, Plato aber benutzt sie geschickt und deutet sie in seinem Sinne. Dabei bleibt unbezweifelt, daß auch Pindar ein Weiterleben der Seele nach dem Tode kannte (vgl. Frg. Thren. 2; Zeller, Phil. der Griechen I⁴ S. 56).

33) Plutarch περὶ εὐθυμίας; vgl. Plutarch's compar. Demosth. et Ciceron. cap. 5. Volkmann, Leben und Schriften Plutarch's II S. 108.

34) Aus den ἔπη, die man unter des Linos Namen las, Stob. Flor. 110, 1.

35) Theognis 1135 ff.

36) Artemidor Onirocr. II 42. Ueber Darstellungen der Spes auf Münzen und Bildwerken vgl. O. Müller, Handbuch der Archäol. S. 669³. Preller, Röm. Mythologie S. 617³.

37) Thuk. II 62.

38) Aesch. Prom. 258.

39) Ennius Annal. v. 410; vgl. damit Caecilius Statius v. 25 R: Nihil ego spei credo, omnis res spissas (i. e. tardas) facit.

40) Demokrit bei Mullach fr. philos. graec. I. S. 345; vgl. ebenda: ἄλογοι τῶν ἀξυνέτων αἱ ἐλπίδες.

41) Antigone v. 615.

42) Thuk. V 103.

43) Diog. Laert. I 69: ἐρωτηθεὶς τίνι διαφέρουσιν οἱ πεπαιδευμένοι τῶν ἀπαιδεύτων ἔφη· ἐλπίσιν ἀγαθαῖς.

44) Diog. Laert. V 19: ἐρωτηθεὶς τίνι διαφέρουσιν οἱ πεπαιδευμένοι τῶν ἀπαιδεύτων ὅσῳ εἶπεν οἱ ζῶντες τῶν τεθνεώτων.

45) Nicht hierher gehört Sophokles Aiar v. 478, ein Gemeinplatz, in dem nicht etwa die ἐλπίδες, sondern nur die κεναὶ ἐλπίδες verurtheilt werden.

46) Aeschyl. Agam. 1668.

7*

47) Sophokles bei Stob. 110; Apostolii cent. VII, 1 aus unbekanntem Drama.

48) Leutsch, Paroemiogr. Appendicis cent. I. N. 59. Schol. Eurip. Phoen. 407: *αἱ δ' ἐλπίδες βόσκουσι τοὺς κενοὺς βροτῶν.*

49) Xenoph. Anab, I 2, 11; vgl. Kyropäd. I 6, 19.

50) Eurip. Aeolus Fr. 22 aus Stob. Flor. 91, 21.

51) fr. trag. adesp. Nauck 238; lateinisch wiederkehrend bei Publilius Syrus v. 458 R.: Pecuniae uni regimen est rerum omnium.

52) Theognis v. 718.

53) Isocr. 8, 7: *οὕτω γὰρ ἐξηρτημένοι τῶν ἐλπίδων ... ἔχομεν, ὥστ' οὐδ' οἱ κεκτημένοι τοὺς μεγίστους πλούτους μένειν ἐπὶ τούτοις ἐθέλουσιν.*

54) Teles in der *σύγκρισις πλούτου καὶ ἀρετῆς* bei Stob. Floril. 91, 33; ebenderselbe lehrt (Stob. 93, 31), daß der *πλοῦτος* die *κόλακας ἀνθρώπους* mache *εἰς ἐλπίδα χρημάτων*, womit die *φίλοι εὖνοι δοκοῦντες πρὸς τὴν ἐλπίδα* beim Lukian zu vergleichen sind.

55) *χρυσέα ἐλπίς*, Sophokl. Oed. Tyr. 158.

56) Plutarch De liberis educ. S. 5 D.

57) Vgl. außer den gleich im Text folgenden Stellen des Horaz' Worte an die Fortuna von Antium: Te Spes et alba Fides colit. Statuen der Tyche und Spes wurden zusammen geweiht (vgl. die römische Inschrift Mon. d. Institut. 1855 S. 85). Zu Rom hatte im Vicus longus die *Τύχη εὔελπις*, die Fortuna bonae spei Verehrung, Plutarch De fort. Rom. 10; Quaest. Rom. 74. Der Fortuna von Praeneste wurden Bilder der Spes geweiht, Orelli inscr. n. 1758. Vgl. Preller, Röm. Mythol. S. 540.

58) Anthol. Palat. 9, 49.

59) Anthol. Pal. 9, 172.

60) Anthol. Pal. 7, 286.

61) Seneca Epist. 101, 4.

62) Orac. Sibyll. II 53.

63) Vgl. Th. Bergk, R. com. attic. S. 190 ff.

64) Athenaeos S. 267 E ff.

65) Kratin Fr. 165 Kock, welches folgendermaßen gelesen wird:

*οἷς δὴ βασιλεὺς Κρόνος ἦν τὸ παλαιόν,*
*ὅτε τοῖς ἄρτοις ἠστραγάλιζον μᾶζαι δ' ἐν ταῖσι παλαίστραις*
*Αἰγιναῖαι κατεβέβληντο δρυπεπεῖς βώλοις τε κομῶσαι.*

Unverständlich ist hier und unmöglich richtig überliefert, daß in den Palästren die *μᾶζαι* von den Bäumen fallen sollen. Die Ortsangabe *ἐν ταῖσι παλαίστραις* mußte vielmehr auf das Astragalenspiel Bezug haben. Wir haben also zu lesen: *ὅτε τοῖς ἄρτοις ἠστραγάλιζον μάζαις τ' ἐν ταῖσι παλαίστραις.* Die drei unverständlichen Schlußworte fügten dann allem Anschein nach noch eine dritte Sorte von Backwerk hinzu, die wieder im Dativ zu *ἠστραγάλιζον* construirt war: *βώλοις τε κομώσαις*; vgl. Hesych: *βωλία, βωλίς. μάζης εἶδός τι ἐν ταῖς θυσίαις*, woselbst statt *βωλίς*, wie ich nicht zweifle, *βῶλος* herzustellen ist. Was aber in der Mitte stand, konnte nichts anderes als ein Relativsatz sein; man lese also: *αἳ γενναῖαι κατεβέβληντο δρυπεπεῖς*; es war echtes Brot, obschon wie die Oliven auf den Bäumen gewachsen.

66) Metagenes' Thurioperser: *ὁ μὲν ποταμὸς ὁ Κρᾶθις ἡμῖν καταφέρει μάζας μεγίστας κτλ.* Nikophon's Sirenen: *νιφέτω μὲν ἀλφίτοις, ψακαζέτω δ' ἄρτοισιν κτλ.* Pherekrates' Perser: *αὐτόματοι γὰρ διὰ τῶν τριόδων ποταμοὶ ... ἀπὸ τῶν πηγῶν τῶν τοῦ Πλούτου ῥεύσονται σφῶν ἀρύτεσθαι κτλ.* So wie Pherekrates hier vom Plutos selbst redet, so scheint in den Theria des Krates der Reichthum selbst im Gespräch mit einem Sterblichen begriffen:

(Mensch): So wird denn Sklaven Niemand mehr und Sklavinnen sich halten?
Und jeder Mensch, so alt er sei, sich selbst bedienen müssen?
(Plutos): O nein! denn jedes Ding werd' Ich von selbst spazieren lehren.
(M.): Was soll denn das nur wieder sein?

(Pl.): Nun! jegliche Geräthschaft
Kommt gleich, sobald man ruft, herbei. Zum Beispiel:
Stell' dich, Tischchen,
Du da! und deck' hübsch selbst dich auf! — Du knet'
dich selber, Brotsack! —
Weinkrug, schenk' ein! — Wo steckst du, Glas? Doch
geh' erst, spül' dich selbst aus. —
Leg' dich, mein Brot! — Gleich soll der Topf aus-
schütten sein Gemüse. —
Tritt an, Fisch! „Ungar bin ich noch hier an der Oberseite".
So willst du schnell dich wenden nicht? Doch streich'
dich auch mit Salz ein

Ein anderer Dämon brachte den Genußsüchtigen sodann die Gabe des warmen Bades, das von selbst sich herstellt (Fr. 15 K), und zwar um damit den Voranfredenden zu überbieten (Athen. S. 268 A: ὁ τὸν ἐναντίον τούτῳ παραλαμβάνων λόγον: wer die sprechende Person war, weiß der Excerptensammler also schon nicht mehr):

Kannst du, biet' über! Denn den Meinigen werd' Ich
Das Badewasser warm und brodelnd aus dem Meer
Herleiten hoch auf Säulenständern nach der Kunst
Des Päonios! Und jedem in seine Wanne wird
So das Wasser laufen, bis daß es selbst sagt: „Schließ' dich, Hahn"!
Und dazu soll schleunig gelaufen kommen ganz von selbst
Der Schwamm, die Salbenbüchse, das Sandalenpaar.

Den dritten Vers möchte man zunächst lesen: ἐπὶ κιόνων ὥςπερ διὰ τοῦ Παιωνίου ἀπὸ τῆς θαλάσσης, d. h. διὰ τῆς τέχνης τοῦ Παιωνίου. Scheint dieser Gebrauch von διὰ nicht möglich (indeß vgl. bes. διὰ βασιλέων πεφυκότι bei Xenoph. Kyrop. VII 2, 24), so müßte der Vers corrupt und etwa so zu lesen sein: ἐπὶ κιόνων ὡς διὰ τέχνης Παιωνίου (so Leop. Schmidt). Jedenfalls, wieso solches Wasser „durch das Krankenhaus", διὰ τοῦ παιωνείου, und nun gar „gleichsam wie (ὥςπερ) durch das Krankenhaus" geleitet werden sollte, ist nicht wohl vorstellbar. Des Päonios Blüthe fällt um 475 bis 460 (Urlichs, Rhein. Mus. X S. 1 ff.

H. Brunn, Geschichte der gr. Künstler II S. 383). — Welcher Dämon gemeint war, der die weichlichen Liebhaber des *θερμολουτεῖν* die Seinigen (*τοὺς ἐμούς*), also gleichsam seine Gemeinde nennen konnte, vermag ich nicht zu errathen. Ob etwa, wie bei Kratin, mehrere *Πλοῦτοι* auftraten?

67) Die Vermuthung Bergk's ist darum sehr ansprechend, daß auch das Frg. 325 des Kratin, das den Gemüsesegen schildert, diesem Stücke angehöre.

68) Dafür spricht, außer dem Charakter der Fragmente selbst, auch der Gebrauch des Plurals, wie er sich in dem von Kock herangezogenen Euripidesverse (Fr. 153 Nauck) findet: *τῶν γὰρ πλούτων ὅδ' ἄριστος, λέχος εὑρεῖν.* — Erwähnt sei hier noch, daß Bergk (a. a. O. S. 199) mit seiner Benutzung von Plutarch Kimon c. 10 (*τρόπον τινὰ τὴν ἐπὶ Κρόνου μυθολογουμένην κοινωνίαν εἰς τὸν βίον αὖθις κατῆγεν*) den Kimon als denjenigen vermuthet, der in diesen Plutoi als der Hersteller der goldnen Zeit dargestellt worden sei.

69) Diogen. 3, 5 und Apostolius 4, 37 zu den Worten *αὐτόματα τοῖσι θεὸς ἀνίει τἀγαθά* aus Kratin's Reichthümern: *ἐπὶ τῶν ἀπραγμόνως εὐδαιμονούντων.*

70) Aristotel. Polit. II 4.

71) Aristotel. Polit. II 47.

72) Vgl. Büchsenschütz, Besitz u. Erwerb (Halle 1869) S. 17 ff.

73) Plato, Republ. S. 421 f.

74) Plato, Leges S. 739 B.

75) Alle Kisten und Kasten füllen sich hier mit Vorräthen, alles Geräth ist auf einmal aus Edelmetall; man spielt Grabundungrad mit goldenen Stateren, wie bei Kratin Astragalen mit Weizenbrocken; aber das Tischchendeckdich und die ähnlichen Wunder sind von Aristophanes vermieden.

76) Es ist gewiß auffallend, daß dieses *Χρυσοῦν γένος* in dem besprochenen Verzeichniß des Athenäos fehlt, und es wäre erwünscht, dies anders denn aus der Nachlässigkeit seines Urhebers zu erklären. Welcker nahm an, und dies billigen von Wilamowitz Obs. crit. ad com. graec. S. 54 und Kock I

S. 333, der Titel habe ironische Bedeutung »de pessimo statu cum irrisione«. War solche Ironie beabsichtigt, so konnte sie sich doch aber nicht auf den Titel allein beschränken (in der Art etwa wie bei Seneca's Apocolocyntosis), da wir es ja mit keinem Lesedrama zu thun haben und der bloße Titel für den Zuschauer bedeutungslos war. War der pessimus status als *χρυσοῦν γένος* bezeichnet, so mußte dies nothwendig auch innerhalb des Stückes geschehen; es muß in ihm eine Schilderung der goldnen Zeit vorgekommen sein, zu der dann erst die schlimme Wirklichkeit des Kleonischen Regiments in lächerlichen Gegensatz trat. Daß die Guten arm, die Schlechten reich sind, wird nun im Frg. 289 offenbar mit derselben Indignation, wie in Aristophanes' Plutos ausgesprochen. Größte Armuth wird im Fr. 285 vorausgesetzt. Zufällig mag es sein, daß das *κατὰ χειρὸς ὕδωρ* (Teleklid. Amph. Fr. 1, Aristoph. Tagen. 502 K.) auch hier vorkam (Fr. 298). Vor allem aber: wenn jene Glückskomödien das *ὅτι τότε οὐκ ἦν δούλων χρεία* dadurch darstellten, daß alle Gegenstände sich selbst bewegend herbeikommen, so geht beim Eupolis Fr. 277 der Käse ganz ebenso von selbst in das Wasser, um sich den Schmutz abzuwaschen. — Aber auch noch ein anderes Stück der alten Komödie scheint jenes Verzeichniß beim Athenaeos vergessen zu haben; der *Κρόνος* des Phrynichos weist durch seinen Titel auf gleichartigen Inhalt; der Titel steht durch wiedeiholte Citate ganz sicher, und eine Identifikation mit dem *Κόννος* des Phrynichos ist nicht zuläßig. Es war auch hier vom Schmausen die Rede: von Lauch (Fr. 12 Kock) und vom Hühnermarkt (Fr. 13); von einem sehr Armen, der sich als reich aufspielte (Fr. 10), von Reigentanz und Tympana (Fr. 9).

77) Solon Eleg. Fr. 15 Bergk, wiederholt bei Theognis v. 315.

78) Theognis v. 1061 f.

79) Euripides sagte dasselbe in der Hekabe (Stob Flor. 91, 23), ferner in der Elektra 371, im Polyidos Fr. 642.

80) Mit Recht ist die künstliche Deutung des einfachen Gegensatzes von Reich und Arm, die Thiersch vortrug Prolegg. S. 167, von Droysen verworfen. Richtig sagt Fr. Ritter De Ar. Pluto

(1828) S. 5: omnem vim comicam in Atheniensium ditescendi cupiditatem cadere.

81) Weil die Heilung der Blindheit, die das Glück der Ehrlichen bewirken soll, den Knoten der Handlung ausmacht, so möge es hier doch erwähnt werden, daß die Nennung der ἐλπίς im Plutos gerade in Bezug auf diese Heilung stattfindet v. 212: ἔχω τιν' ἀγαθὴν ἐλπίδα κτλ.

82) Euripid. Polyid. Fr. 642, wozu vgl. Zenobius cent. V N. 72 mit der Erklärung: παρόσον οἱ πένητες πολλὰς τέχνας ἐπιτηδεύουσιν; vgl. auch Themist. S. 146 B. Im Uebrigen haben für diesen Satz in seiner verschiedenen Fassung Bergler zu Aristoph. Plutos v. 511 und Casaubonus zu Persius praef. v. 11 gesammelt. Der Vers des Persius lautet: Magister artis ingenique largitor Venter. Manilius Astron. I 80 sagt ähnlich: Et labor ingenium miseris dedit im Zusammenhange einer Entstehungsgeschichte der menschlichen Cultur gerade so, wie Diodor I 8 in die entsprechende Darstellung dieser Entstehungsgeschichte der Cultur das Motiv einfügt: καθόλου γὰρ πάντων τὴν χρείαν αὐτὴν διδάσκαλον γενέσθαι τοῖς ἀνθρώποις. Präciser noch heißt Penia bei Lukian Timon 33 διδάσκαλος τῶν ἀρίστων. Ebenso Seneca Epist. 15, 9: admitte istos quos nova artificia docuit fames. Apuleius Apol. 18: paupertas omnium artium repertrix. Allgemeiner ist dagegen, was uns für Archytas angeführt wird (Mullach fr. phil. gr. I S. 556): δεινὰ γὰρ ἀτυχία συναγαγὲν καὶ καταρτίσαι τὰν ψυχάν, abweichend auch der Gedanke in Aeschylos' Agamemnon v. 1621, wo Gefangenschaft, Alter und Elend zusammen bezeichnet sind als διδάσκειν ἐξοχώταται φρενῶν ἰατρομάντεις.

83) Eurip. Electra 371 f.

84) Antiphanes bei Stob. Floril. 95, 1.

85) Plautus Stichus I 3, 22 f.

86) Anaximenes bei Stob. Flor. 97, 22. Dieser bei Stobaeos in beiden Sammlungen stets ohne Zusatz citirte Anaximenes kann keinesfalls der alte Milesier sein, was der sophistische Stil

schon allein zu beweisen hinreicht. Auch schrieb der Physiker im jonischen Dialekt.

87) Stobaeos Flor. 95, 15 aus Plutarch; Stob. 60, 10. Siehe übrigens Orelli opusc. gr. sentent. I S. 280, und Hiller Eratosth. carm. relliquiae S. 19. Meineke, Anal. Alexandrin. S. 354.

88) Arist Plut. v. 161 ff.

89) Arist. Plut. v. 440 ff.

90) Arist. Plut. v. 510 ff.

91) Plato republ. IV S. 421 D.

92) Man könnte also das ἤ im Titel ganz in der Weise nehmen, wie das καὶ steht in Γᾶ καὶ Θάλασσα, Λόγος καὶ Λογίνα. Damit läßt sich dann z. B. der Doppeltitel des Antisthenes vergleichen περὶ φρονήσεως ἢ ἰσχύος (Diog. Laert. IV 18), der gleichfalls eine Alternative giebt. Zu dem Titel desselben Antisthenes Λυσίας ἢ Ἰσοκράτης (Diog Laert. VI 15), der ebenso zu deuten sein würde, existirt die Variante Λ. καὶ Ἰσ., welcher Usener (Rhein. Mus. XXXV S. 144) den Vorzug giebt. Ein wirklicher Doppeltitel ist dagegen jedenfalls des Epicharm Κωμασταὶ ἢ Ἅφαιστος, der das Stück entweder nach dem Chor (?) oder nach der Hauptrolle zu benennen scheint.

93) Athen. S. 235 E f.

94) Athen. S. 139 B, nach Ahrens' Vorschlag: ἐκάλεσε γάρ τύ τις ἐπ' ἄικλον οὐχ ἑκών, τὺ δ' αὖ ἑκὼν ᾤχεο τράχων.

95) Pollux X 160; Herodian. περὶ μον. λέξ. S. 21. Bekker Anekd. S. 105.

96) Solche Titel der attischen Komödie, die sich beim Epicharm vorgebildet finden, sind: Ἀγρωῖκος (Ἀγρωστῖνος) Θεωροί Βάκχαι Κύκλωψ Κωμασταί Μεγαρική Μῆνες (?) Ὀδυσσεύς (αὐτόμολος) Σκίρων Φιλοκτήτης Πύρρα (?).

97) Plato Theätet 152 E: τῶν ποιητῶν οἱ ἄκροι τῆς ποιήσεως ἑκατέρας, κωμῳδίας μὲν Ἐπίχαρμος, τραγῳδίας δὲ Ὅμηρος. Unzweideutig ist mit ὁ ἄκρος Epicharm als der vorzüglichste bezeichnet, was wir zu verclausuliren nicht das Recht haben (so Steinhart, Platon's Leben S. 295: es sei weniger der Vollender

gemeint, als der Anfänger, der allerdings jenen Höhepunkt einnimmt, von welchem die vielverzweigte Entwicklung ausgeht). Die Analogie aber, in der für Plato Epicharm mit Homer steht, kann doch nichts geringeres besagen, als daß die Hauptmotive in den Erfindungen der jüngeren nichtsyrakusischen Komödie so aus Epicharm übernommen sind, wie die der Tragödie aus dem Homerischen Epencyclus. — Weiteres b. Lorenz, Epich. S. 207 f.

98) Athen. S. 247 E. Mein. Com. III S. 287. Lehrreich ist Lukian's Timon, wo der Parasit wirklich neben Penia und Plutos auftritt. Aus dem Timon schließe man auf Nikostratos und Epicharm.

99) Vgl. bes. J. W. Süvern, Ueber Aristophanes' Vögel S. 42.

100) Plato, Politikos S. 272 B f.

101) Vielleicht denkt Plato, indem er sich die Menschen hier mit den *θηρία* unterhalten läßt, speciell an die Komödie *Θηρία* des Krates, deren Hauptmotiv grade dieser Verkehr von Thieren und Menschen bildete (vgl. bes. Fr. 17 K).

102) Publil. Syrus sent. v. 613.

103) Oben S. 15.

104) Stobäos Flor. 91, 33.

105) Stob. Flor. 61, 2.

106) Maximus *περὶ καταρχῶν* ed. Ludwich v. 99: *φυγὴν ἀνεμώλιον ἴσχει Δοῦλος ἀνὴρ κενεῇσιν ἐν ἐλπωρῇσι γεγηθώς.* Vgl. Eurip. Phoen. 396: *αἱ δ' ἐλπίδες βόσκουσι φυγάδας, ὡς λόγος.*

107) Vgl. Cicero Verrin. III 227: Dixi iam antea ... ipsam rationem arandi spe magis et iucunditate (?) quadam quam fructu et emolumento teneri; etenim ad incertum casum et eventum certus quotannis labor et certus sumptus impenditur; übrigens erscheint die spes aratoris z. B. beim Tibull, unten S. 73.

108) Hesiod Erga v. 90 ff. Die aphoristische Fassung dieser Stelle, so wie sie vorliegt, war daran Schuld, daß schon Aristarch sie falsch, ja absurd deuten konnte. Er erklärte, nach Proclos' Mittheilung: *ὅτι ἡ μὲν τῶν κακῶν (ἐλπίς) ἔμεινεν, ἡ δὲ τῶν ἀγαθῶν ἐξῆλθεν*; vgl. über dies Scholion zuletzt Hörschelmann,

Act. soc. Lips. IV S. 332 und Flach-Göttling z. St. Mitscherlich und Göttling meinten, auch die Hoffnung sei hier als ein Uebel gedacht, und bringen zur Erhärtung abfällige Urtheile über sie aus anderen Autoren bei; wenn das Hoffen der Menschen aber als Uebel gilt, so sind die Menschen doch eben schon von Hoffnung behaftet und es bleibt unerklärt, wieso die Elpis in dem Gefäß zurückgeblieben sein soll. Denkbarer würde sein, die Elpis speciell im Zusammenhang mit den Ereignissen der Hesiodischen Pandorafabel zu verstehen als „die Aussicht auf Wiederkehr des goldnen Zeitalters", in welchem Zeitalter die Menschen ja bisher gelebt haben. Erst das Ausstreuen der Uebel durch Pandora zerstört dies saturnische glückselige Leben; Zeus, der die Uebel im Gefäß verschlossen hatte, hatte den Trost der Hoffnung auf seine Wiederkehr wohlmeinend dazu gelegt; nun aber hat Pandora diesen Trost nicht mit frei gegeben, und die goldenen Zeiten sind für immer vorüber. In der Erzählung von den fünf Zeitaltern deutet allerdings Hesiod die Hoffnung auf Wiederkehr an (v. 173). Blicken wir indeß weiter aus und stellen die Verleihung derselben Elpis an die Menschen in Vergleich, wie sie Aeschylos in seinem Prometheus darstellt, so war nach der Auslegung L. Schmidt's „Ueber Calderon's Behandlung antiker Mythen", Rhein. Mus. X S. 333 die Hesiodische Elpis speciell vielmehr „das Fehlen der Voraussicht des Todes", so wie sie beim Aeschylos v. 250 f. definirt wird; die Pandoraerzählung ist eben unvollständig überliefert: Zeus hatte dieses Nichtvoraussissen des Todes zu den Uebeln mit in das Faß gelegt; die Mittheilung desselben an die Menschen durch Pandora ist verhindert worden; in dem fehlenden Schluß, der hier anschloß, mußte alsdann Prometheus selbst diese Elpis den Menschen geben, was ihm nach Zeus' Willen vorbehalten blieb; endlich erklärt zwar der Chor bei Aeschylos sie für ein Gut (v. 253), Hesiod konnte sie dagegen insofern für ein Uebel erklären, als Hoffnung etwas Ungöttliches ist, deren Besitz die Menschen also von ihrer ursprünglichen Artgleichheit mit den Göttern entfernt, die ihnen in der goldenen Zeit eignete.

109) Hesiod Erga v. 493—501.

110) Vahlen hat in seinem lehrreichen Theokritprogramm (Berlin 1876) dasselbe auch für jene ἄθροισις der Bukolika angenommen, auf welche das erhaltene Epigramm des Artemidor Bezug nimmt. Aber ich sehe nicht, welches Indicium für diese Annahme vorliegt; dagegen betont das Epigramm nur den bukolischen Character mit Nennung der μάνδρα und ἀγέλα.

111) Im Proöm der vierten Ecloge werden ausdrücklich die Sicilides Musae zu einem Excurs aufgerufen, das Proöm der sechsten geht aus von der eingehenden Besprechung des bukolischen Dichterberufes, die zehnte endlich wird gesungen dum tenera attondent simae virgulta capellae und schließt mit dem Ite domum saturae, venit Hesperus, ite capellae.

112) Ueber das Maximalmaß des Gedichtbuches bei den Alten habe ich eine vorläufige Feststellung gegeben in den Verhandlungen der Philol. Vers. zu Trier, 1879, S. 94, ausführlicher wird dasselbe demnächst wiederholt werden in meinem Buche „Das antike Buchwesen", woselbst auch eine abermalige ergänzende Besprechung der Frage der Theokritüberlieferung gegeben wird.

113) Ahrens im Philologus XXXIII S. 585.

114) Daß Ἐπικήδεια, Μέλη zwei verschiedene Titel seien, sah schon Hecker, Comment. de anthol. Palat. S. 53. O. Schneider überträgt dagegen noch irrig Ἐπικήδεια μέλη sogar weiter auf den Kallimachos. Eine Sammlung von Epikedien hat nichts Auffälliges; so schrieb Dionysios von Byzanz außer seiner Periegese auch περὶ θρήνων, dies Buch aber bestand aus Epikedien (Suid. s. v.)

115) So, als Hymnus, citirt ihn wirklich das Scholion zu Aristophanes' Plutos v. 210.

116) Auch der Titel Προιτίδες mag auf solches Epyllion weisen. Ueber Begriff und Anwendung des Monobiblon sei gleichfalls auf meine Ausführungen über das antike Buchwesen verwiesen.

117) Da zwar die Megara als Theokriteisch, die Europa dagegen sicher als Gedicht des Moschos tradirt ist und da eine

fälschliche Vindicirung nur an den Theokrit, nicht aber an den Moschos begreiflich wäre, so wird man, wenn der Titel Ἡρωῖναι richtig gedeutet worden, auch Lenai und Megara und das ganze Heroinenbuch dem Moschos zurückzugeben haben, und Suidas zieht also den Theokriteischen Ursprung dieses Buches mit Recht in Zweifel.

118) Das ἐγκώμιον ist mit dem ὕμνος durchaus artgleich. Daher erhalten wir gelegentlich einen solchen Doppeltitel wie ἐγκώμια ἢ ὕμνοι (im Schriftenverzeichniß des Aristoteles beim Anonymus des Menage, Appendix).

119) Der Anfang des Hylas:

*οὐχ ἁμῖν τὸν Ἔρωτα μόνοις ἔτεχ', ὡς ἐδοκεῦμες,*
*Νικία κτλ.*

sieht wie eine geistreiche Nachahmung von Worten aus, welche Bakchylides in seinen Erotika von einem schönen Knaben sang, der gerade des Theokrit Namen trägt: *ἦ καλὸς Θεόκριτος· οὐ μόνος ἀνθρώπων ἐρᾷς* (Bacchyl. fr. 25 Bergk). Nehmen wir hiernach für den Hylas vermuthungsweise Ἐρωτικά des Theokrit an, so könnte auch der Aïtes seine Unterkunft finden, vielleicht auch das Epithalamium.

120) Die Uebertragung dieses an vielen Stellen auf das schwerste verderbten Idylliums hat an fraglichen Stellen den natürlichen Sinn anzudeuten versucht, nach denen die Textverbesserung vorzunehmen scheint. Näher rechtfertigen möchte ich vor allem, daß ich für die Verse 14 f.:

*οὗτος τοῖς ἁλιεῦσιν ὁ πᾶς πόρος* (*πόνος* libri) *οὗτος ὁ πλοῦτος·*
*οὐδεὶς δ' οὐ κύθραν εἶχ' οὐ κύνα· πάντα περισσά,*
*πάντ' ἐδόκει τήνοις*

dem Vorschlage Bücheler's, vorgetragen im Rhein. Mus. XXX S. 49:

*οὗτος ὁ πλοῦτος*
*οὐ κλεῖδ' οὐχὶ θύραν εἶχ' οὐ κύνα· πάντα περισσά*
*ταῦτ' ἐδόκει τήνοις*

nunmehr mit Bücheler's Billigung aus dem Grunde zu folgen anstehe, weil dadurch dem Vers 14 sein selbständiger sentenziöser

Charakter benommen wird. Ihn möchte man gern gewahrt sehen. Die Aehnlichkeiten des Rudens mit unserem Idyll sind derartig (vgl. unten S. 56 f.), daß ein Rückschluß von jenem auf dieses wohl gestattet ist. Nun ist bei Theokrit mit V. 13 die Beschreibung des ornatus piscatorius zu Ende, und wenn fortgefahren wird mit den Worten „dies die ganze Habe, dies der Reichthum der Fischer", so wird damit aus jener Beschreibung das Resultat gezogen in demselben Sinn, wie es im Rudens v. 291 heißt: nos iam de ornatu propemodum ut locupletes simus scitis. Die Beschreibung scheint also um der Exclamation willen nur gemacht zu sein. Vielleicht gelangen wir nun auf folgendem Wege dazu, sie als solche zu halten. Die Schlußworte „alles war ihnen zu viel Aufwand", πάντα περισσά, paßten nicht auf Thür und Riegel, die den Aufwand nur bewachen, und deßhalb eben forderte Bücheler ταῦτ᾽ für πάντ᾽. Nun scheint aber die Nennung des Topfes sicher überliefert: ein Vaticanus und der Ambrosianus geben die jonische Form κύθραν, und das χύθραν des anderen Vaticanus ist wohl erst hieraus entstanden. Gehen wir hiervon aus, so war daneben die Nennung des „Hundes" schwerlich möglich. Als gleichberechtigte Variante zu οὐ κύνα erhalten wir οὐ λίνα (Ambros. und mit Correktur des λ zu κ auch Vatic. 18). Dies führt zu folgender Vermuthung: εἶδαρ δ᾽ οὐ χύτραν εἶχ᾽ οὔτινα. Denn die adjektivische Verwendung von οὔτις ist bekannt. Unsicher bleibt für mich, was im ersten Fuße gestanden hat. Ich möchte auch hier zur Ueberlegung geben, ob wir hinreichend Grund haben, an dem Ueberlieferten zu ändern. Hat der Dichter nicht etwa οὐδείς für οὐδέτερος setzen können, wie Lucan VIII 531 nullus für neuter? Das seltene Vorkommen von neuter bei den römischen Dichtern habe ich aus dem eigenthümlichen Lautbestand des Wortes zu erklären versucht (Rhein Mus. XXXIV S. 4). Man beachte, daß so auch die ganze getragene Poesie der Griechen, so Tragödie wie Epos (Homer, Apollonios, Theokrit, Kallimachos), das Wort οὐδέτερος (resp. μηδέτερος) nicht aufweist. Ilias 14, 18 wird richtig οὐδ᾽ ἑτέρωσε gelesen. Nur Hesiod

macht eine Ausnahme (theog. 638; vgl. scut. 171) und Theognis (v. 945). Sollte wirklich die Gelegenheit zur Anwendung gefehlt haben? Man statuire nur einmal für unsren fraglichen Vers die Fassung: *οὐδέτερος δὲ χύτραν εἶχ' οὔτινα*, und man wird fühlen, meine ich, daß an jenem Wort etwas Unpoetisches hafte, sei es sein Umfang, sei es die subtile Hervorhebung der Zweiheit. Ganz dieselbe ungenaue Sprechweise erlaubt sich aber auch Xenophon Memor. IV 2, 32, wo Sokrates den Euthydem fragt, ob, was bald nützt, bald schadet, mehr zu den Gütern als zu den Uebeln zu rechnen sei: *ταῦτα οὖν, ἔφη, ποτὲ μὲν ὠφελοῦντα, ποτὲ δὲ βλάπτοντα μᾶλλον ἀγαθὰ ἢ κακά ἐστιν;* Jener antwortet „keins von beiden“: *οὐδὲν μὰ Δία φαίνεται*, statt *οὐδέτερα*. Schrieb der Dichter etwa wirklich:

*οὐδεὶς δ' οὐδὲ χύτραν εἶχ' οὔτινα. πάντα περισσά,*
*πάντ' ἐδόκει τήνοις,*

so wurde durch die dreifache Negation die Anapher des *πάντα* wirkungsvoll vorbereitet und motivirt.

Die Bedenken, die v. 13 der Lesung *εἷμα τάπης τε* entgegenstehen, sind unten Note 154 bemerkt worden.

Die Personenvertheilung von v. 32 bis 38 ist von mir verändert und Alles dem zweiten Fischer zugetheilt worden. Sicher gehört ihm v. 37 das *λέγε μοι*. Nun scheint aber nothwendig v. 34 zu lesen: *ἀλλ' ὡς καὶ σχολά ἐστι*, weil *ἄλλως* nicht richtig anknüpfte. Dann aber fing der Satz dieses Fischers also schon hier an. Da derselbe aber nicht mit einem *ἀλλά* beginnen konnte, sprach er auch noch die Verse 32 und 33. Eben dahin führt die sachliche Betrachtung; denn es war nöthig, daß dieser Fischer auf die Anfrage betreffs des Traumdeutens (v. 29) auch eine Antwort gab, und zwar ablehnend, zumal das ganze Gedicht auf den Wunsch, den Traum zu deuten, nicht wieder zurückkommt. Er begann also zu antworten, v. 32:

*οὐ γὰρ ἂν εἰκάξω κατὰ τὸν νόον οὗτος ἄριστος*
*ἐστὶν ὀνειροκρίτας, ὁ διδάσκαλός ἐστι παρ' ᾧ νοῦς.*

„Ein guter Weissager ist nur, wer den *νοῦς* hat; ich aber kann nicht auslegen dem *νοῦς* gemäß“. Die Conjektur *οὐ γὰρ νυσταξῇ*

(Ameis, Fritzsche) verkennt ganz die Bedeutung der Worte: *κατὰ τὸν νόον*. Dem handschriftlichen *οὐ γάρ νικάξῃ* (oder *νικάξῃ*) steht meine Lesung nicht ferner als das *εὖ γάρ ἂν εἰκάξαις* bei Briggs, Ahrens und Meineke, wodurch Asphalion noch einmal auf seine hernach doch ganz unberücksichtigte Aufforderung zurückkäme. — Der zweite Fischer fuhr dann mit Parenthese fort:

*ἀλλ' ὡς καὶ σχολά ἐστι (τί γάρ ποιεῖν ἂν ἔχοι τις*
*κείμενος ἐν φύλλοις ποτὶ κύματι μηδὲ καθεύδων*
**ἄλλονος ἐν ῥάμνῳ τὸ δὲ λύχνιον ἐν πρυτανείῳ·*
*φαντὶ γάρ ... ἄγραν τόδ' ἔχειν) λέγε μοί ποτε νυκτὸς*
*ὄψιν πᾷ τοι ἔοικε λέγειν (?) μανύεν ἑταίρῳ.*

(Die Lesung des letzten Verses ist nach Ahrens gegeben). Diese Personenvertheilung bestätigt nun noch die Charakterverschiedenheit beider Fischer. Der Traumerzähler erscheint noch durchweg in seinem Traum befangen, er trägt dabei den Charakter des Naiven, Unweisen (vgl. bes. v. 62 und 22 f.); weise Bemerkungen passen also weder in seine Stimmung noch zu seinem Charakter. Der Gefährte aber ist gezeichnet als der verständige Rathgeber, der Besonnene, Weise. Ihm gehören darum alle Sentenzen an, so gut die vom besten Traumdeuter (v. 32) wie die von der Unwandelbarkeit der Zeit (v. 27) und wie die am Gedichtschluß. Und wenn derselbe am Schluß der Treibende ist, der die Zeit auszunutzen und an die Arbeit zu gehen räth, so ist auch jene Begründung im v. 34 ganz in seinem Sinne, daß das müssige Plaudern nur darum zulässig sei, weil man Nachts im Dunkeln doch nichts Nützliches schaffen könne.

Der befremdlich klingende Vers 36:

*ἄλλονος ἐν ῥάμνῳ τὸ δὲ λυχνίον ἐν πρυτανείῳ*

hat zu Conjekturen geführt, die den Uebersetzer rathlos lassen. Wenigstens der Sinn läßt sich indeß sicher stellen. Der Fischer begründet hier eben, daß Muße zum Plaudern sei, durch die Ueberlegung, daß sich doch nichts Nützliches bei Nacht schaffen lasse: *τί γάρ ποιεῖν ἂν ἔχοι τις;* Das Einzige, was ein Fischer Nachts in seinem Berufe thun konnte, war aber bei Licht zu fischen. Allein so wie keinen Topf (oben v. 15), so haben sie

8

auch kein Feuer im Haus. Die Hütte steht einsam, ohne Nachbarn (v. 17): wenn sie sich Licht holen wollten, müßten sie also erst in die Stadt selbst gehen: die Prytanaeen der Städte aber hielten auch Nachts immer brennendes Feuer. Dies besagt offenbar die zweite Hälfte des Verses; die erste mußte es vorbereiten, mußte eine Andeutung des Fischfangs bei Fackellicht enthalten. Für ἄλλονος giebt die Aldine ἄλονος, der eine der Vaticani ἄλλον°. Sowohl „Esel“ wie „Nachtigall“ sind hierunter gesucht worden. Das für den Sinn Nöthige ließe sich mit einer Glosse des Hesych einsetzen:

πύρδαλον ἐν ῥάμνῳ, τὸ δὲ λυχνίον ἐν πρυτανείῳ.

„Trockenes Reisig könnten wir uns in den Dornen brechen, Licht aber, es anzuzünden, müßten wir uns erst vom Heerde des Stadthauses holen“. Hesych tradirt zu πύρδαλον die Erklärung: καὶ τὸ καύσιμον φρύγανον, ἢ ξύλον. Er fügt hinzu: οἱ δὲ πύρδανον. Und eine Herstellung in diesem Sinne scheinen die gleich folgenden begründenden Worte zu bestätigen, die, obwohl ebenfalls verstümmelt, doch deutlich von einem ἄγραν ἔχειν, „Beute haben oder erlangen“ reden. In Anschluß an die Juntine und Calliergos möchte ich hier lesen: φαντὶ γὰρ αἰὲν ἄγραν τάδ' ἔχειν: „denn man sagt, diese Dinge, Reisig und Feuer, bringen sichere Beute“. Zur Steigerung der Dürftigkeit der Fischer steht hier das φαντί: sie haben nie selbst Feuer und Heerd gehabt und kennen das Fischen bei Nacht nur von Hörensagen. Ob ich übrigens mit πύρδαλον das Wort des Dichters wirklich gefunden, mag zweifelhaft sein: die Corruptel konnte aus αλον entstehen, indem [πυρδ] so weggefallen war, wie [αἰὲν] im folgenden Vers.

121) Vgl. Kock zu Kratinos Fr. 4; das Wort wird erklärt: ἐπεὶ συμβαίνει καὶ κοιμωμένων ἁλιέων εἰςιέναι τοὺς ἰχθύας εἰς τοὺς κύρτους.

122) Vgl. die alles Wesentliche zusammenfassende Einleitung Fritzsche's zu unserm Gedicht.

123) Fälschlich ist gesagt worden, daß unser Gedicht moralisire. Sein Zweck ist weit entfernt protreptisch zu sein, und ich wüßte

nicht, welcher moralische Satz sich aus ihm entnehmen ließe. Denn mindestens sonderbar wäre doch, wenn der Dichter dem Leser sagen wollte: „sei mit dem Deinen zufrieden, so ärmlich es sei, und habe keine Glücksträume". Er will vielmehr einfach Mitleid erwecken, und der Sinn des Ganzen liegt, wie oben dargestellt worden, in dem Anfangssatze vollständig und deutlich ausgesprochen: „die Armuth ist *μόχθοιο διδάσκαλος*, sie läßt den Armen nicht einmal schlafen". Dies soll illustrirt werden. Nicht also m o r a l i s c h didaktisch ist das Gedicht, sondern es ist richtiger und allgemeiner als Reflexionspoesie zu bezeichnen: eine sentimentale Culturstudie. Ueber den seltsamen ersten Vers des Gedichts vgl. unten S. 52 f.

124) Die Frage, ob Theokrit die Halieis dichten konnte, erweitert sich uns zu der andern, ob er ein Gedichtbuch „Hoffnungen", das offenbar ganz Reflexionspoesie war, nach seiner sonstigen Art zu dichten hat intendiren können. Auf keine beider Fragstellungen getraue ich mich bestimmt verneinend zu antworten. Dient doch auch im Kyklops, im Hylas die Erzählung ganz ebenso nur, um eine vorangestellte Sentenz zu illustriren. Hinlängliches Argument gegen den Theokriteischen Ursprung sind weder das undorisch überlieferte *βασιλεύσειν* v. 60, noch seine von uns ausführlicher nachgewiesene Abhängigkeit von der Komödie. Zeigt sich Theokrit doch auch in seinen Mimen Sophron gegenüber unselbständig. Wohl aber ist es unläugbar, daß die Sprache und Wortwahl, mehr noch daß die Kunst des Erzählens (vgl. Fritzsche a. a. O.) hier erheblich schwächer als in den Theokriteischen Meisterwerken erscheint: vgl. bes. die Beschreibung v. 6—18.

125) Die Ueberlieferung giebt uns Folgendes:

*οὐδὲ γάρ ἰχθῦν*
*χρύσεον ὡς ἴδες εὗρες. ἴσα δ' ἦν ψεύδεσιν ὄψις.*
*εἰ γάρ με κνώσσων τοῦτο χωρία ταῦτα ματεύεις*
*ἐλπὶς τῶν ὕπνων ζάτει τὸν σάρκινον ἰχθῦν*
*μὴ σὺ θάνῃς λιμῷ καίτοι χρυσοῖσιν ὀνείροις.*

So im V. 65 der Ambrosianus; die zwei nicht älteren Vaticani haben hier zu Anfang *εἶ με γάρ* oder *εἶ με γάρ*, der eine der

letzteren weiter *τούτου* statt *τοῦτο*. Uebersetzungen, wie die von Voß: „Denn wenn ein Schlummernder du die Gegenden künftig durchforschest, Hoffe nur Hoffnung des Schlafs" und Lesungen wie die im Ahrens'schen Texte *εἰ — μὴ γὰρ κνώσσων — τὺ τὰ χωρία ταῦτα ματεύεις Ὄλπις τῶν ὕπνων, ζάτει τὸν σ. ἰ.* sind nicht verständlich, machen vielmehr auf die Hauptschwierigkeit aufmerksam. Daß sich *τὺ τὰ* unter dem *τοῦτο* verbirgt, scheint sicher. Also scheint *ἐλπίς* ein Vokativ. Nicht möglich ist nun, damit den Nominativ *κνώσσων* irgendwie zu vereinigen. Der *μὴ κνώσσων* ist der angeredete Fischer. Im ersten Hemistich ist also der Fischer, im zweiten auf einmal die Hoffnung angeredet, und dann kehrt die Anrede mit *ζάτει* zum Fischer zurück. Selbst wenn wir also etwa läsen: *παῦε κνώσσων. τὺ τὰ χωρία ταῦτα ματεύεις, ἐλπίς. ζάτει τὸν σ. ἰ.*, würde das Sprungweise dieser Rede unerträglich scheinen. Dies legt nahe an eine Umstellung zu denken in der Weise, wie sie im Text gegeben ist; denn schön schloß an einander 1) der Traum war Täuschung, *ἶσα ψεύδεσιν ὄψις*; 2) du, Hoffnung, hast sie bewirkt, *ἐλπὶς τῶν ὕπνων, τὺ τὰ χ. τ. ματεύεις*; 3) Fischer, wache und geh' an dein Tagewerk, *ἄγρει μὴ κνώσσων ζάτει τὸν σ. ι.* Scheint die Lesung *ἄγρει* sehr nahe zu liegen, so konnte diese Form doch nur neben einem Imperativ wie *ζάτει* stehen: ein zweiter Anlaß, umzustellen. Denn zu hart scheint folgende Interpunktion:

*ἄγρει μὴ κνώσσων (τὺ τὰ χωρία ταῦτα ματεύεις,*
*ἐλπὶς τῶν ὕπνων) ζάτει τὸν σάρκινον ἰχθῦν.*

126) Diese volksthümliche Anschauung ist übrigens so menschlich nahe liegend, daß sie auch in fernstehenden litterarischen Gebieten wiederkehrt, wie beim Jesaias (29, 8): *καὶ ὡς οἱ ἐν τῷ ὕπνῳ πίνοντες καὶ ἐσθοντες καὶ ἐξαναστάντων, μάταιον τὸ ἐνύπνιον· καὶ ὃν τρόπον ἐνυπνιάζεται ὁ διψῶν ὡς ὁ πίνων καὶ ἐξαναστὰς ἔτι διψᾷ, ἡ δὲ ψυχὴ αὐτοῦ εἰς κενὸν ἤλπισεν· οὕτως ἔσται ὁ πλοῦτος τῶν ἐθνῶν πάντων.*

127) Stobaeos Flor. 111, 2.

128) Diog. Laert. V 18.

129) Onirocr. I 1.

130) Ebenda IV 47; vgl. I 77. II 38.

131) Ebenda II 36.

132) Anth. Pal. 9, 134.

133) Anth. Pal. IX 234.

134) *Περὶ τῶν ἐπὶ μισθῷ συν* 17, 20.

135) *Νεκρ. διάλ.* 5, 2.

136) Or. 20, vol. I. S. 499 R.

137) Theokrit Id. III 26.

138) Petron. Cap. 3.

139) Herod. I 140.

140) Halm's Aesop. Fabeln N. 132.

141) Oppian Hal. III 220.

142) Vgl. Meineke Com. III S. 109 Note.

143) v. 81. Daß die Stelle in diesem Sinne ergänzt werden muß, habe ich De Halieuticis S. 11 aus dem Zusammenhang nachgewiesen. Nicht unerwähnt will ich auch an diesem Orte lassen, daß ich, noch unbeeinflußt von der oben vorgetragenen Beobachtung, in denselben Halieutica v. 10 so ausgefüllt habe:

Sic et scarus arte sub undis
Si n(assa captus de spe, piscator et ipse)
Decidit eqs.

Die Ergänzung des de spe ergab sich aus der Erwägung der Wortbedeutung des decidit, welches hier nur in solcher Verbindung einen Sinn ergab.

144) v. 312; vgl. auch v. 303: „das Meer geht hoch, nulla nobis spes est«.

145) Opp. Hal. I 34.

146) Vgl. Aeschyl. Choeph. 194: *σαίνομαι δ᾽ ὑπ᾽ ἐλπίδος.*

147) Anth. Pal. IX 52. Vgl. dazu auch IX 442.

148) *Ὄνειρος ἢ Ἀλεκτρυών* 45, 1. Schon bei Ahrens und Fritzsche finde ich diese Reminiszenz notirt.

148b) So die Handschriften. Die Emendation ist noch nicht gefunden.

149) Bücheler im Rhein. Mus. XXX 50. Meineke wollte *αὗτα.* Dürften wir *αὐτά* accentuiren, so wie man bei Aristo-

phanes Wolk. 1184 *αὐτή* liest, so ließe sich „dieselbe“ übersetzen, vgl. Soph. Oed. Tyr. 458: *ἀδελφὸς αὐτὸς καὶ πατήρ*. (Vgl. Buttmann, Ausführl. gr. Sprachl. 2. Aufl. S. 119).

150) Oppian. Halieut. II exord. spricht gleichfalls über die Entstehung der *τέχναι*, nennt aber die Götter als Urheber.

151) Arist. Wolken v. 1 und 2.

152) Cicero giebt De divinit. II 12 diese Sentenz als einen volgaris versus graecus in Uebersetzung: Bene qui coniciet, vatem hunc perhibebo optimum; aber Menander verwendete sie gleichfalls: *ὁ πλεῖστον νοῦν ἔχων μάντις τ' ἄριστός ἐστι σύμβουλός θ' ἅμα* (Stob. III 6).

153) Plut. v. 535 ff., gegeben nach der Uebersetzung von Droysen.

154) Weil nach Aristophanes der *φορμός* Ersatz des *τάπης* ist, so konnte der Fischer beim Theokrit nicht wohl Beides nebeneinander benutzen und die Ahrens'sche Lesung: *φορμὸς βραχύς, εἷμα τάπης τε* scheint nicht richtig.

155) Es sei hier noch erwähnt, daß sich auch die Theokriteischen Bukolika selbst vielleicht des Aristophanischen Plutos erinnern, wenn es in ihnen heißt (X 19):

*τυφλὸς δ' οὐκ αὐτὸς ὁ Πλοῦτος,*
*ἀλλὰ καὶ ὡφρόντιστος Ἔρως.*

Freilich nannten auch Andere ihn blind: so Demetrios von Phaleron (Diog. La. V 82), ja, schon Timokreon Fr. 8 Bergk.

156) Rudens v. 290 f.

157) v. 10 ff.

158) v. 593 ff.

159) v. 916 ff.

160) Plautus Rudens Prolog v. 32. Daß etwa Plautus vielmehr die Alexandrinischen Halieis benutzte, läßt sich nicht annehmen. Die litterarische Berührung Rom's mit Alexandria trat überhaupt nachweislich erst mit Ennius ein.

161) Ovid. Metam. XI 118.

162) An die angegebene Bedeutung des rex werde ich durch Herrn Prof. Bücheler erinnert. — Daß Stratonikea vielmehr nach Stratonike benannt war, wird hier von Plautus ignorirt.

163) Teles bei Stobaeos Floril. Tom. III S. 213 f. M. aus der „Epitome" (das ist doch wohl aus der σύγκρισις πλούτου καὶ ἀρετῆς). Das hier verwendete Sprichwort „eine Schwalbe macht keinen Sommer" findet sich sonst zuerst beim Aristoteles Nik. Ethik I 6.

164) Dieser Wunsch scheint als gesprochen gedacht bei Lebzeiten Alexanders. Er scheint nach dessen Tode minder natürlich. Denn dem Wünschenden ist doch nicht die Halbgöttlichkeit selbst beneidenswerth, sondern in ihr zu leben. Die Unsterblichkeit eines Gestorbenen würde ihn nicht gereizt haben.

165) Der Schatz beim Plautus wird erst auf 800 nummi aurei und dazu noch 100 Philippeae minae angesetzt (Rud. v. 1313 f.), hernach aber um ein Talent Silber u. s. w. gesteigert.

166) Lukian in Πλοῖον, 66, 13.

167) Man wolle diese Plautusverse, abweichend von der Auffassung Ritschl's (vgl. dessen ed. Trin. altera S. 108) und Fleckeisen's, mit W. Müller Plaut. Prosod. S. 12 als Anapäste lesen, nicht anders als die gleichartigen Verse im Trinummus 820 ff., Pseudolus 135 ff. (Studemund, De cant. Plaut. S. 55 f. und W. Müller a. a. O. S. 112 ff.). Die Messung des remiges als vier Moren in den fraglichen Versen des Rudens ist alsdann dem glandium oder me viros oder non potest oder otio, filio u. a. mit derselben Messung (Plaut. Pseud. 166. 167. 135. Trin. 840. 841 u. s. f.) gleichartig und war vielleicht um ihrer Härte willen ein Anlaß zur Textverderbung.

168) Plutarch De fort. Alexandri II S. 340 D.

169) Plutarch a. a. O. S. 342 E: τίνες οὖν ἦσαν ἐλπίδες ἐφ' αἷς διέβαινεν εἰς Ἀσίαν Ἀλέξανδρος; κτλ.

170) Wie sich die alexandrinische Litteraturwissenschaft auch grade dem Epicharm gewidmet hat, braucht hier nicht ausgeführt zu werden. Wichtiger ist für die Dichter jenes Kreises das Epigramm, das der Syrakuser Theokrit selbst auf den Syrakuser Epicharm dichtete:

ἅ τε φωνὰ Δώριος χὠνὴρ ὁ τὰν κωμῳδίαν
εὑρὼν Ἐπίχαρμος κτλ.

171) Oben S. 27.

172) Kratin Fr. 161 K. Vgl. oben S. 22.

173) Die Handschriften geben *μελαίνας*, Meineke *μελαινάς*. Es ist ja aber nicht einmal *θυννάς* geschrieben.

174) Das hierfür überlieferte *καὶ* ist anstößig (vgl. Kock); auch steht es nur an einer der zwei Athenaeosstellen überliefert, die dies Fragment citiren.

175) Telekl. Fr. 8 K. Vgl. *Μύων* von *μῦς*. Vielleicht nannte sich der Dämon scherzhaft *Πλοῦτος Ἰχθύων*, was zugleich genitivisch als *πλοῦτος ἰχθύων* verstanden wurde. Von *πίτυς* heißt der Wald vielmehr *ὁ πιτυών*.

176) Häufig auch *Ἁλιεύς* citirt, wohl nur darum, weil Einer unter den Fischern Hauptfigur des Drama's war. Muthmaßlich folgte Pomponius in seinen Piscatores dem Menandrischen Stück.

177) Mein. Com. III S. 66, aus Stobaeos Flor. 61, 2. Meineke sagt mit Recht: videntur haec ipsius fullonis verba esse.

178) Aehnlich auch schon Euripid. Polyid. Fr. 636:

*οἱ τὰς τέχνας δ' ἔχοντες ἀθλιώτεροι*
*τῆς φαυλότητος· καὶ γὰρ ἐν κοινῷ ψέγειν*
*ἅπασι κεῖσθαι δυστυχὲς κοὐκ εὐτυχές.*

Zu dem Walker des Antiphanes können auch die fragmenta incertae sedis 1. 4. 60. 61. 62. 63 gehört haben.

Diese Darstellungen der Komödie geben also dem Plutarch wenig Recht, der in seiner Schrift *περὶ εὐθυμίας* fin. aus der Schablone seiner Doktrin heraus lehrt, daß eine Wirkung der *τύχη* auf dem Gebiet sowohl der höheren Kunst, als auch der niederen Handwerke nicht statt habe, weil doch ja alles hier von Vorausberechnung abhänge, das ist von den Regeln des einzelnen Handwerkes.

179) Diesen Verdacht, vor allem gegen das mittlere Distichon gerichtet (W. Fischer, Quaest. Propert. 1863, These), hat Bährens, der so manches Bessere übergeht, der Aufführung für würdig gefunden. Unsere Ausführungen selbst geben die Widerlegung, wenn überhaupt eine solche nöthig wäre.

180) Ovid. ex Ponto I 6, 27 ff.

181) Theogn. v. 1135 f., oben S. 9 besprochen.

182) Theokr. 4, 41 f. Bekanntlich erweist sich Tibull auch sonst als Nachdichter des Kallimachos und Theokrit. Vor allem vgl. den Vers I 7, 28 Memphiten plangere docta bovem mit Kallim. Fr. 176: *εἰδυῖαν φάλιον ταῦρον ἰηλεμίσαι.* Sonst läßt sich noch vergleichen: Tibull I 1, 57: Non ego laudari curo, Theokr. 16, 15: *οὐ γὰρ ἔτ' ἄνδρες ... αἰνεῖσθαι σπεύδοντι.* — I 3, 4: abstineas avidas, mors atra, manus, Kallim. Epigr. 2, 3: *ἁρπακτὴρ Ἀίδης οὐκ ἐπὶ χεῖρα βαλεῖ.* — I 4, 27: transiet aetas (sc. amasii); quam cito purpureos deperdit terra colores, quam cito formosas populus alba comas, Theokr. 23, 28: *καὶ τὸ ῥόδον καλόν ἐστι καὶ ὁ χρόνος αὐτὸ μαραίνει καὶ τὸ ἴον καλόν ἐστιν ἐν εἴαρι καὶ ταχὺ γηρᾷ, λευκὸν τὸ κρίνον ἐστί, μαραίνεται ἁνίκα πίπτει — καὶ κάλλος καλόν ἐστι τὸ παιδικόν, ἀλλ' ὀλίγον ζῇ.* — I 4, 79: cunctis ianua nostra patet. Tempus erit cum me Veneris praecepta ferentem Deducat iuvenum sedula turba senem, Kallim Fr. 11 Schn.: *γηράσκει δ' ὁ γέρων κεῖνος ἐλαφρότερον, κοῦροι τὸν φιλέουσιν, ἑὸν δέ μιν οἷα γονῆα χειρὸς ἐπ' οἰκείην ἄχρις ἄγουσι θύρην.* — I 8, 31 vom amasius: cui levia fulgent Ora nec amplexus aspera barba terit, Theokr. 15, 130 *οὐ κεντεῖ τὸ φίλαμ', ἔτι οἱ περὶ χείλεα πυῤῥά.* — II 1, 80 cui placidus leniter afflat Amor, Theokr. 17, 51: *ἅδε βροτοῖς μαλακῶς μὲν ἔρωτας προςπνείει.*

183) Anthol. lat. Ries. N. 415.

184) v. 11. Man wird einsehen, daß es verkehrt wäre, an diesen Worten zu ändern.

185) Daselbst v. 19–32:

Naufragus hac cogente natat per feta procellis
Aequora cum mersas viderit ante rates.
Captivus duras illa solante catenas
Perfert et victus vincere posse putat.
Noxius infami districtus stipite membra
Sperat et a fixa posse redire cruce.
Spem iussus prabere caput paloque ligatus,
Cum micat ante oculos stricta securis, habet.

Sperat et in saeva victus gladiator harena
Sit licet infesto pollice turba minax.
Et cui descendit iugulato in pectora mucro
30 Spem quamvis lecto iam referatur habet.
Spem recipit carcer foribus praeclusus aenis.
Spes et in horrendo robore parva manet.

186) Daselbst v. 51 ff.:

59 Desertos medicis spes numquam deserit aequos,
Confessi numquam spem posuere rei.
51 Sperat qui curvo sulcos perrumpit aratro,
Sperat qui ventis vela ferenda dedit.
Spes amis pisces, laqueo captare volucres
Erudit. Haec orbem bella cruenta docet.
55 Spes sequitur gravibus rastris mala rura domantem:
In nova se nulla cum ratione parat,
Semper adulatur, semper male fida vagatur
58 Et populos urbes totaque regna capit.
61 Spes est quae classes diverso ex hoste coactas
Ducit. Spes cupidos tollit in arma viros
Et dicit: »Dura, nec te praesentia tangant:
Fors varias mutat mobilitate vices.
Incerto ludit casu Fortuna per orbem.
I semper contra. Quae fuit ante: redit«.

Ich habe durch Umstellung der Verse 59 und 60 einen besseren Zusammenhang herzustellen versucht; in der Ueberlieferung trennen sie störend die Verse 58 und 61 ff., in welchen die Hoffnung den Antrieb zu kriegerischen Unternehmungen giebt (vorbereitet durch v. 54). Der Schlußvers lautet im Vossianus: Et semper contra quae fuit atque redit.

187) Vgl. Kießling, Theokrit. S. 544. Fritzsche II S. 114.

188) Athen. S. 288 A und S. 86 A.

189) Athen. S. 309 C.

190) τουτέστι κέρασον ἵνα πορευθῶ Etym. Magn. S. 121, 29.

191) Athen. S. 406 D. Offenbar so richtig erklärt von Botzon, Programm von Marienburg 1867 S. 12. Desselben

Schrift De Sophrone et Xenarcho mimographis, Lyceae 1856, ist mir leider nicht zugänglich.

192) Frg. 191, 116, 114 Schneider (vgl. auch Schneider Call. II S. 18); dagegen ist Fr. 115 ein Epigramm im trochäischen Pentameter; Fr. 118 kann zu den *Μέλη* gehören, obgleich Caesius Bassus De metris (VI S. 261 K) in der That vielmehr für Einordnung unter die Epigramme spricht.

193) Vgl. Schneider Callim. II S. 33: cum nullum uspiam vel levissimum testimonium apertis verbis prolatum habeamus nec de forma operis nec de argumento quicquam constat. Dasselbe gilt übrigens auch von der Semele.

194) Ueber Glaukos vgl. Pausan. 9, 22, 6. Strabo S. 405. Athenaeos S. 296. Dikaearch bei Creuzer, Meletameta III S. 191 ff., fr. Hist. graec. II 259. G. Hermann, Opusc. II S. 59 ff. Binet in Annali dell' Instit. XV 1843 S. 144 f. Revue archéol II S. 483. Gaedechens, Glaukos der Meergott, Göttingen 1859.

195) Eurip. Orest. 362.

196) Athen. S. 296 E. Meineke, Anal. Alexandr. S. 238 f.

197) Centauros foedare bimembres (Macrob. VI 5, 13; vgl. L. Müller, Catull. S. 93), gewiß aus einer Parekbasis.

198) Ovid, Metam. XIII v. 919 ff. Ueber v. 919 habe ich gesprochen De Halieuticis S. 31.

199) Als ältester Zeuge ist Nausikrates zu vergleichen (bei Athen. S. 296 A), in dessen „Capitänen" Glaukos vorhersagt *τὰ θνητῶν πάθη*. Dasselbe wird näher ausgeführt in dem Referat des Schol. zu Plato Republ. S. 611 C: *καὶ περίεισι τοὺς αἰγιαλοὺς πάντας (ὁ Γλαῦκος) καὶ τὰς νήσους ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ ἅμα τοῖς κήτεσι. μαντεύεται δὲ τὰ πάντα φαῦλα. καὶ γὰρ ἐπιτηροῦσιν οἱ ἁλιεῖς νύκτα καθ' ἣν αὐτοῖς χρᾷ σὺν πατάγῳ πολλῷ, καὶ καταδύντες εἰς τὸ κοῖλον τῆς νεὼς ἐστραμμένης αὐτῆς (ἀόρατος γὰρ ὁ δαίμων αὐτοῖς) θυμιῶσιν ἐπευχόμενοι ἀπαλλαγὴν ὧν προαγορεύει. ὁ δὲ προςνηξάμενος τῇ πέτρᾳ ὀλοφύρεται τὴν ἀθανασίαν Ἑλλάδι φωνῇ αἰολίζούσῃ καὶ προλέγει ζώων καὶ καρπῶν φθοράν. οἱ δὲ*

ἀπεύχονται ἀπόσιτοι καὶ ἄποτοι διατελοῦντες. Des Pausanias Bericht, anknüpfend an das sogenannte *Γλαύκου πήδημα*, spricht gleichfalls von diesem Wahrsagen, aber ohne den pessimistischen Zug (a. a. O.): *εἶναι δὲ αὐτὸν ἁλιέα καὶ ἐπεὶ τῆς πόας ἔφαγε, δαίμονα ἐν θαλάσσῃ γενέσθαι καὶ ἀνθρώποις τὰ ἐσόμενα ἐς τόδε προλέγειν οἵ τε ἄλλοι πιστὰ ἥγηνται καὶ οἱ τὴν θάλασσαν πλέοντες πλεῖστα ἀνθρώπων ἐς τὴν Γλαύκου μαντικὴν κατὰ ἔτος ἕκαστον λέγουσι.*

200) Kallim. Fr. 274 Schn.

201) Fr. 302.

202) Fr. 515, von O. Schneider nach Arat v. 299 richtig erklärt.

203) Fr. 458. Unsicher wäre dieselbe Beziehung des Fr. 156, da selbst die Lesung *ἴκην* Zweifeln unterliegt.

204) Fr. 245.

205) Fr. 260. Ich wage nicht, beim Fr. 247 *τὸ δ' ἐκ μέλαν εἶαρ ἔδαπτεν* (richtiger *ἔλαπτεν*) an die Sepia zu denken, die der Fischer gefangen und deren Blut er trank, ein Zeichen der Dürftigkeit. Die Bezeichnung des schwarzen Sepiasaftes als Blut findet sich öfter (vgl. De Halieuticis S. 71 f.).

206) Fr. 167 nach der Erklärung Schneider's.

207) fr. incert. 349 Schn.

208) Fr. 347.

209) Aristot. bei Athen. 296 C: *ἐν Δήλῳ κατοικήσαντα μετὰ τῶν νηρηίδων τοῖς θέλουσι μαντεύεσθαι.*

210) Fr. 137; der Sinn dieses bei Plut. De placit. philos. I 7 angeführten Kallimachosfragmentes ist zunächst die einfache Conclusion: „wenn du weißt, daß Gott ist, so wisse, daß er auch alles vermag“. Doch alsdann abundirte *δαίμονι*, für das einfaches *αὐτῷ* genügte. Darum scheinen mir als sachlich verschieden die Termini *θεός* und *δαίμων* vielmehr sich absichtlich gegenübergestellt und die Interpretation vorzuziehen: *εἰ θεὸν οἶσθα τὸν δαίμονα, ἴσθ' ὅτι καὶ ῥέξαι αὐτῷ πᾶν δυνατόν.* Der Autor De placitis widerlegt dann mit Recht die Allmacht des *θεός*, nicht des *δαίμων*· *οὐδὲ γὰρ ὁ θεὸς δύναται πᾶν ποιεῖν κτλ.* Nach dieser

Auffassung muß der Satz aber eben von einem dämonischen Wesen wie Glaukos gesprochen sein, der seine Macht betonte.

211) fr. incert. 290 Schn.

212) Seneca Epist. 101, 4.

213) Unter Camillus wurde der lituus des Romulus wieder aufgefunden: da erfaßte die Findenden frohe Hoffnung für die ewige Zukunft Rom's: *ἡδίους ἐγένοντο ταῖς ἐλπίσιν ὑπὲρ τῆς Ῥώμης ὡς ἀΐδιον αὐτῇ τὴν σωτηρίαν τοῦ σημαίου βεβαιοῦντος*, Plutarch Camill. 22: Der Historiker denkt sich für das ewige Glück Rom's die patriotische Hoffnung der Römer als nothwendiges Antecedens. Derselbe Plutarch handelt in einer besondren Schrift von dem Glück Roms: von dieser Tyche sagt er Cap. 4: *τῆς δὲ Τύχης ὀξὺ μὲν τὸ κίνημα καὶ θρασὺ τὸ φρόνημα καὶ μεγάλαυχος ἡ ἐλπίς*; sie hat mehr als die Virtus zur Größe der Stadt beigetragen, wie denn Tempel viel früher der Fortuna als der Virtus geweiht wurden, und dazu zählt Plutarch auch eben den Altar der *Τύχη εὔελπις* Cap. 10 (S. 323 A). Insbesondere ist Rom's Hoffnung das Heer (so Liv. IX 4, 14).

214) Plato Republ. p. 331 f. Das Pindarwort, an das Plato hier anknüpft, gab der Hoffnung ursprünglich keinesfalls eine Richtung auf das Leben nach dem Tode. Vgl. oben Note 32.

215) Aristoteles bei Laurentius Lydus De mens. IV 62. V. Rose, Arist. pseudepigr. Fr. 79.

216) Heitz, Die verlorenen Schriften des Arist. S. 196 ist abgeneigt, das Fragment dem Dialog *περὶ πλούτου* zu vindiciren.

217) Vgl. Heitz a. a. O. S. 292.

218) Diog. Laert. X 25. Citate bei Philodem Vol. Hercul. III² 72 ff., Fragm. 7—8 und Col. 6.

219) Volum. Hercul. III² 72—109, in mehr als einem Buche. Vgl. Gomperz, Zeitschr. für östreich. Gymnas. 1866 S. 691 f.

220) Stob. Floril. 93, 32. 95, 16.

221) Vgl. Plato Eryxias 395 E — 397 D.

222) Vgl. Niebuhr, Rh. Mus. I S. 159 ff., der ihn um 250 v. Chr., Ol. 133 ansetzt; Bernhardy setzt ihn etwas früher.

223) Plutarch Symposiac. S. 668 E, wo vom obsonium gehandelt wird: *εἰ γὰρ ὄψον ἐστὶ τὸ τὴν τροφὴν ἐφηδῦνον, ἄριστον ἂν ὄψον εἴη τὸ μάλιστα τὴν ὄρεξιν ἐπὶ τῷ σίτῳ κατασχεῖν δυνάμενον. ὥςπερ οὖν οἱ προςαγορευθέντες Ἐλπιστικοὶ φιλόσοφοι συνεκτικώτατον εἶναι τοῦ βίου τὸ ἐλπίζειν ἀποφαίνονται τῷ ἀπούσης ἐλπίδος οὐδ' ἡδυνούσης οὐκ ἀνεκτὸν* (so Reiske) *εἶναι τὸν βίον, οὕτως καὶ τῆς ἐπὶ τὴν τροφὴν ὀρέξεως συνεκτικὸν θετέον οὗ μὴ παρόντος ἄχαρις γίνεται τροφὴ πᾶσα καὶ δύςβρωτος.*

Marburg.
Universitäts-Buchdruckerei (R. Friedrich).
1881.